مڪمل

شرح ابيات سنڌي

مع

مڪمل عربي متن

تصنيف

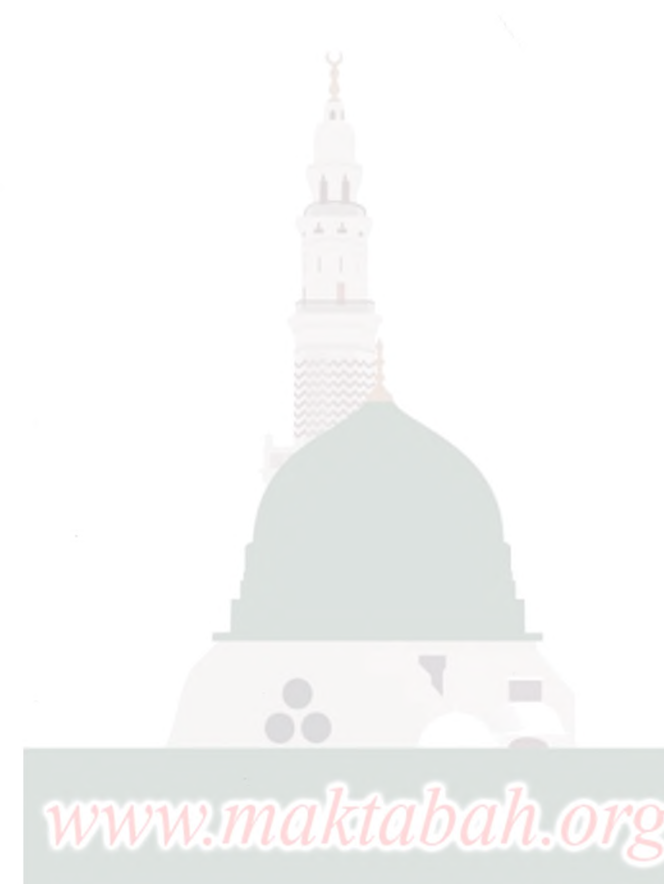
شيخ عبدالرحيم گرهوڙي

تحقيق، ترجمو، مقدمو ۽ تعليقات

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو




www.maktabah.org




www.maktabah.org

مڪمل

شرح ابيات سنڌي

يعني

خواجہ محمد زمان لواريءَ واري (1713-1774ع / 1125-1188هہ) جا بيت

مع

مڪمل عربي متن

تصنيف

شيخ عبدالرحيم گرهوڙي

(1740-1778ع / 1152-1192هہ)

تحقيق، ترجمو، مقدمو ۽ تعليقات

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو



انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي

سنڌ يونيورسٽي ڄامشورو

2008ع

انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي جي اشاعتي سلسلي جو ڪتاب نمبر 196

ڇهريون ايڊيشن 2008ع

تعداد 500

شرح ابيات سنڌي

سنڌ يونيورسٽي پريس، ايلسا قاضي ڪئمپس، حيدرآباد ۾ ڇپيو

شوڪت حسين شورو، ڊائريڪٽر، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي،

يونيورسٽي آف سنڌ، ڄام شورو، سنڌ مان ڇپائي پڌرو ڪيو

ٽائيٽل ڪور ڊزائين: سعيد منگي

ملهه: =/ 700 روپيا

ISBN No: 978-969-405-088-1

SHARAH ABYAT-E-SINDHI

(Khawaja Muhammad Zaman Lawari-a-ware Ja Bet)

by

Shaikh Abdul Rahim Girhori

Revised by: Doctor Abdul Ghafar Soomro

Published by

Shoukat Hussain Shoro

Director, Institute of Sindhology, University of Sindh, Jamshoro, Sindh, Pakistan.

Printed by

Sindh University Press,

University of Sindh

Elsa Kazi Campus, Hyderabad, Sindh.

First Edition 2008

Copies 500



فهرست

ناشر طرفان

مڪمل شرح ابيات سنڌي يعني سلطان الاولياءَ خواجہ محمد زمان لواري واري جا بيت مڪمل عربي متن سان جيڪو شيخ عبدالرحيم گرهوڙي جو تصنيف ڪيل آهي. ان تي فاضل محقق ڊاڪٽر عبدالغفار سومري وڏي محنت ۽ جاکوڙ سان تحقيق، ترجمي، مقدمي ۽ تعليقات لکڻ جو ڪم آهي.

خواجہ محمد زمان لواريءَ وارو جيڪو سنڌيءَ جي بيمثال شاعر شاهہ عبداللطيف ڀٽائي جو همصر هو، پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هو. ان ڳالهہ جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس چوراسي بيت آهن، جن جي شرح عبدالرحيم گرهوڙي ڪئي آهي.

سنڌ جي قابل احترام عالم ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جي لفظن ۾ هي ڪتاب خاص طور سنڌ ۾ تصوف ۽ طريقت جي صوفيانہ فڪر ۽ فلسفي جي وضاحت بابت هڪ مثالي ۽ معياري تحقيق آهي.

ڊاڪٽر عبدالغفار سومري جي لکيل طويل مقدمي ۾ تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو پيش ڪيو ويو آهي. اهو پنهنجي جاءِ تي سنڌي زبان ۾ هڪ اعليٰ قسم جو عالمانہ ۽ محققانہ انداز ۾ هڪ لکيل شاندار مقالو آهي.

سلطان الاولياءَ خواجہ محمد زمان لواريءَ جا چوراسي بيت "ابيات سنڌي" جي نالي سان پهريون ڀيرو ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽي جي تحقيق جي نتيجي ۾ سال 1939ع ۾ شايع ٿيا. 1956ع ۾ "ابيات سنڌي" جو ٻيو ڇاپو منظر عام تي آيو. عبدالغفار سومري ان مختصر ڪم کي نهايت تفصيل سان سمجهايو آهي. نتيجي ۾ انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي طرفان شايع ڪيل 395 صفحن تي مشتمل هي ضخيم ڪتاب اوهان جي هٿن ۾ آهي.

ڄامشورو
8 آڪٽوبر 2008ع

شوڪت حسين شورو
ڊائريڪٽر،
انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي.



پيش لفظ

سنڌ ۾ علم ادب جي تاريخ جي روشن باب سان گڏ، هي ڪتاب خاص طرح سنڌ ۾ تصوف ۽ طريقت جي صوفيانہ فڪر ۽ فلسفي جي وضاحت بابت هڪ مثالي ۽ معياري تحقيق آهي.

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو (محقق) آهي جنهن اصل (مصنف) عبدالرحيم گرهوڙي صاحب جي 'شرح ابيات سنڌي (عربي)' کي موجوده دور جي تحقيقي ۽ تنقيدي تقاضائن مطابق، سنڌي ترجمي ۽ توضيح جي صورت ۾ سينگاريو آهي. سندس پنهنجي نظر ۾، " سنڌي تصوف جي تاريخ ۾ هن ڪتاب جي غيرمعمولي اهميت آهي." ۽ وڌيڪ تہ "سنڌ جي تصوف جو اهو هڪ اهڙو روشن باب آهي جنهن ذريعي تصوف جي ڳوڙهي فڪر جي استفادي ڪرڻ جو موقعو مليو ٿو." گرهوڙي صاحب جي فڪري عظمت بابت اها راءِ سندس تفصيلي مطالعي جو نتيجو آهي، پر هن صاحب اڃان بہ اڳتي وِک وڌائي آهي ۽ گرهوڙي صاحب جي صوفيانہ فڪر ۽ فلسفي جي تجزيي ۽ تطبيق جو پورو پورو حق ادا ڪيو آهي.

گرهوڙي صاحب جي سوانح، سندس فڪر ۽ فلسفي تي مزيد تحقيق جي ضرورت آهي. مون اڳاٽو ڪنهن قلمي عبارت ۾ هن ڪتاب جو نالو "نڪات صوفياءَ" لکيل ڏٺو. ڪنهن حد تائين ان جي تصديق گرهوڙي صاحب جي پنهنجن منديِ وارن لفظن مان ٿئي ٿي تہ "هي ڪجھ بيت سنڌي زبان ۾ آهن، جن ۾ آيل صوفيانہ نڪتا نروار ڪيا ويا آهن." ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽو مرحوم پهريون عالم ۽ اديب هو جنهن هن سنگلاخ ميدان ۾قدم رکيو ۽ جيڪو بہ ڪيائين يا جيترو بہ ڪيائين سو ڪاميابيءَ سان ڪيائين گرهوڙي صاحب جي "سنڌي" کي تحقيق سان شايع ڪيائين، ۽ پڻ خواجہ محمد زمان رحہ جي چوراسي سنڌي بيتن کي صحيح طور تي مرتب ڪيائين ۽ انهن کي گرهوڙي صاحب جي ڪيل تشريح جي مختصر وضاحتن سان شايع ڪيائين.

ان ڪان پوءِ هن ڏکيي ميدان ۾ ڪنهن بہ وک نہ وڌائي آهي، تان جو ورهين جي وٿي بعد هاڻي ڊاڪٽر سومري ڪتاب جي هن ايڊيشن ۾ هن مشڪل مسئلي کي گهڻي حد تائين

هميشہ لاءِ حل ڪري ڇڏيو آهي. انهيءَ ڪري ئي گرهوڙي جي سوانح ڪي اختصار سان بيان ڪيائين ۽ پنهنجي تحقيق جو رخ گرهوڙي صاحب جي صوفيانہ فڪر ۽ فلسفي ڏانهن ڪيائين. هن صاحب صحيح اندازو لڳايو آهي تہ گرهوڙي صاحب جي اعليٰ فهم جو "اصل ميدان سنڌس فڪري پهلو آهي." جيئي سگهجي ٿو تہ گرهوڙي صاحب جي فڪر جي پلٽ سنڌس زبان تي پيئي آهي ايتري قدر جو سنڌس نظم خواه نثر سنڌس فڪر جو پابند آهي. گرهوڙي صاحب جا الفاظ ۽ اصطلاح سمجهڻ ۾ سولا ناهن. سومري صاحب جي چوڻ موجب "شرح ابيات (سنڌي) ان ڪري دقيق ۽ ڏکيو ڪتاب آهي ڇاڪاڻ تہ ان ۾ جيڪو بحث ٿيل آهي اهو نهايت اعليٰ سطح جي علمي انداز ۾ ٿيل آهي. ان ڪان سواءِ اهو منطق، ڪلام ۽ الاهيات جي ابتدائي ڄاڻ ڪانسواءِ سمجهڻ ان ڪري بہ مشڪل آهي جو ان ۾ اهي مخصوص اصطلاح استعمال ڪيا ويا آهن." بهرحال ڊاڪٽر سومري پنهنجي وسيع مطالعي ۽ گهري سوچ ويچار سان "شرح ابيات سنڌي" ڪي ايتري قدر تہ تفصيل سان سمجهيو ۽ سمجهايو آهي جو شايد ئي مستقبل ۾ ان تي ڪو اضافو ڪري سگهي.

گرهوڙي صاحب هي شرح پنهنجي پوري علمي ۽ فڪري خود اعتمادي سان لکي آهي ۽ هر مرحلي تي استاد ٿي سمجهائي ٿو تہ 'اصل حقيقت هي آهي ۽ تون ان ڪي سمجهہ' مثلا روميءَ جو بيت آهي تہ:

چون به بيرنگي رسي که آن داشتي
موسي و فرعون اندر آشتي

(يعني جڏهن تون پنهنجي ان بيرنگي ڪي پهچندين تہ موسيٰ ۽ فرعون ڪي ٺهيل ڏسندين).

گرهوڙي صاحب پڙهندڙ ڪي مخاطب ٿي چوي ٿو تہ "ان مان تو ڪي خبر پئجي وئي تہ هر سالڪ جو سير فقط سنڌس نندڙي عالم ۾ آهي ۽ هو جيڪي خارجي عالم ۾ پسي ٿو اها فقط ساڻس لاڳاپيل حقيقت آهي."

ڊاڪٽر سومري جي تجزيي موجب، 'شرح ابيات سنڌي' جي مطالعي مان گرهوڙي صاحب جي فڪر جا هيٺيان ست خاص پهلو روشن ٿين ٿا. (١) همہ اوست نظريي جي قابل

قبول تشريح (٢) امام رباني جي همہ ازوست نظريي جي توضيح (٣) مٿين ٻنهي نظرين جي ممڪن حد تائين تطبيق (٤) ابن عربي جي فڪر جو مختصر مگر جامع جائزو (٥) امام رباني جي ابن عربيءَ تي ڪيل تنقيد جو تجزيو (٦) تصوف جي بنيادي مقامات ۽ حال جي سمجهاڻي ۽ (٧)ڪن قرآني آيات جو تاويلاتي مفهوم ڪنهن حد تائين ائين چوڻ صحيح ٿيندو تہ تصوف ۽ طريقت جي فڪر ۾ گرهوڙي صاحب پنهنجي مرشد سلطان الاولياءَ سان همرڪاب آهي.

خواجہ محمد زمان جي عظمت بابت فاضل محقق پنهنجي عالمانہ راءِ ڏني آهي تہ: "سلطان الاولياءَ پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هيو. جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس هي چوراسي بيت آهن." جن جي گرهوڙي صاحب شرح ڪئي آهي. انهن مان ظاهر آهي تہ "هو اسلامي تصوف جي اعليٰ روايت ۽ فارسي زبان ۾ تصوف جي شاعرانہ روايت کان چڱي ريت باخبر هو. هو مڪتوبات امام رباني مان بہ گهڻو مستفيض ڏسجي ٿو تہ مثنوي روميءَ جو بہ دلداده آهي (٧٢) جو مثنوي جي خاص موضوعن جو پڙاڏو سندس بيتن ۾ ملي ٿو (٧٤) هو محمود شبستري جي 'گلشن راز' کان پڻ باخبر آهي (٧٩) مطلب تہ سلطان الاولياءَ فارسي شاعريءَ جي حوالي سان تصوف جي اعليٰ فڪري روايت کي پنهنجي سيني ۾ سموهيو آهي. (٨٢) محقق وڏي محنت سان سلطان الاولياءَ جي معنوي بيتن کي فارسي شاعري جي مصادر سان ڀيٽي اها تصديق ڪئي آهي تہ "ابيات سنڌي خالص علمي ۽ معرفت جي انداز واري شاعري آهي ۽ اها عوام جي سمجهہ کان مٿي چڙهي خواص لاءِ آهي."

'فارسي شاعري' جي حوالن سان البت حد بندي جو گمان ٿئي ٿو. مٿئين تجزيي ۾ فارسي شاعري ڏانهن حوالا آهن، پر ان جو مقصد صرف شاعري ڪانهي پر ان شاعريءَ ۾ سمايل 'فڪر' آهي. محقق ان جي صراحت بہ ڪئي آهي. ايران، خراسان ۽ ماوراءَ النهر جي صوفين نثر بدران فارسي نظم کي صوفيانہ فڪر جي اظهار جو ذريعو بنايو ۽ اها "تصوف جي شاعري" ٿي وئي. جيئن تہ سيني ساڳي درياءَ ۾ ٽٻيون هنيون تہ ساڳيا موتي ماڻڪ ميڙيائون. ان وقت، ارادي طور، ڪنهن بہ ٻئي بزرگ جي صوفيانہ فڪر کي پنهنجي ڪرڻ جو رواج ڪونہ هو. خواجہ محمد زمان جي بيتن ۾ بہ باوجود اڳين بزرگن سان فڪر جي هڪ

جهڙائي جي، يا اڳين جي تصديق جي، سندس ذاتي فڪر جو شعلو بہ چمڪي ٿو. مثلا هيٺيون بيت انسان ڪي اعليٰ ارتقائي منزل ڏانهن قدم وڌائڻ بابت بي مثال آهي ۽ ان ۾ هر سالڪ ڪي پنهنجو پاڻ ڪي عرش تائين اڏامڻ جي ترغيب ڏنل آهي.

اسر اپن ڏانه، متان ويهين وچ تي
جُزي جائز ناه، ڪُل ري ڪتڻ ڏينهڙا

هي بيت سنڌ ۾ تصوف جي 'جز' ۽ ' ڪُل' واري فلسفي جو پڻ بنياد آهي، جنهن ڪي گرهوڙي صاحب پنهنجي رسالي ' ڪُل نما' ۾ ساراهيو ۽ وڌايو آهي.

باوجود ان جي، جيڪڏهن اڳين صوفين جي فارسي ڪلام ۾ تلاش ڪجي تہ ان معنيٰ ۽ مقصد وارا موتي ماڻڪ بہ ملي ويندا مثلا، نظامي گنجوي جو سالڪ ڪي اعليٰ مقصد ۽ منزل ڏانهن وڌڻ وارو سبق تہ:

چون مستِ خلوَتش گردي، فلک را خيمہ برهم زن
ستونِ ارض را جنبان، طنابِ آسمان برڪش

اهڙو مثال خود گرهوڙي صاحب جي هن بيت مان ڏيئي سگهجي ٿو، جو چيائين تہ:

ڳڙ نہ سڄاپي ڳالهيين، جان جان ڳڙ نہ کاءُ
ساڳي معنيٰ ۾ شيڪسپيئر چيو هو تہ:
"پروف آف دي پُڊنگ لائيز ان اِيٽنگ" (۱)

فڪري تخليق جي دنيا ۾ هن قسم جا اظهار 'توافق' جي دائري ۾ اچن ٿا. بهرحال، گرهوڙي صاحب، سلطان الاولياءَ ڪي عارف ٿو چوي ۽ ڪيس عارف جي درجي تي ڏسي ٿو.

خواجہ محمد زمان ۽ گرهوڙي صاحب جي فڪر تي خاطر خواهہ روشني وجهڻ بعد، ڊاڪٽر سومري تصوف جي ٻن مشهور معروف نظرين بابت ٻن خاص عنوانن، يعني "وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي" ۽ "وحدت الشهود يا مجدد الف ثاني جو نقط نظر" هيٺ، توڙي مهاڳ ۽ تعليقات ۾ آيل ڪن وضاحتن ۾، انهن نظريي تي جيڪو بحث ڪيو آهي سو محض رسمي تعارف بدران تنقيد ۽ تحسين جو متوازن مثال آهي، هن پنهنجي وسيع مطالعي جي نتيجي طور، انهن نظرين جي معني ۽ ماهيت کولي سمجهائي آهي پهريون تہ

اهو معلوم ٿيو ته ابن عربي پاڻ ' وحدت الوجود ' جو اصطلاح استعمال ڪونه ڪيو ۽ نه وري هو هن فڪر جو موجد هو. 'وحدت الوجود' وارو فڪر ابن عربيءَ کان اڳ عرب ۽ عجم جي صوفياءَ ڪرام وٽ معروف هو. ابن عربي اندلس (اسپين) جي شهر مرسيا ۾ ڄائو ۽ پڙهيو، ۽ پوءِ پنهنجي علم ۽ عرفان جي روشنيءَ ۾ هن وحدت الوجود واري فڪر جي اهڙي ته موثر نموني ۾ تعريف، تعبير، توسيع ۽ تڪميل ڪئي جو ان جي مقناطيسي مقبوليت سندس وفات (٦٣٨ هه / ١٢٤٠ ع) کان چار صديون کن پوءِ تائين تصوف جي فڪر تي حاوي رهي. وڏا عالم ۽ عارف ويندي مولانا رومي تائين، ۽ سنڌ ۾ شاهه لطف الله قادري، شاهه عبداللطيف ۽ خواجه محمد زمان تائين، 'وحدت الوجود' جا قائل رهيا.

ڊاڪٽر سومري وحدت الوجود جي نظريي کي سولو ڪري سمجهايو آهي، يعني ته: "صوفين ان جي معنيٰ وجود جي هيڪڙائي يا هڪڙي وجود کي مڃڻ ٻڌائي آهي، جنهن کي عام اصطلاح ۾ 'همه اوست' چئجي ٿو." (٩٣) معنيٰ ته 'وجود' فقط هڪ الله جي ذات آهي، باقي ٻي جيڪا ڪائنات، موجودات ۽ مخلوقات آهي سا الله جي ذات جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي آهي. ڪائنات جي موجودگيءَ بابت ابن عربيءَ جي انهي تشريح ۽ تعبير مان هن فڪر جو ٻيو رخ پيدا ٿيو. ابن عربيءَ چيو ته: "حق تعاليٰ ئي موجودات جو 'عين' آهي، پر وقت گذرڻ سان، ڪن وڏن صوفين ابن عربي جي هن عينيت واري فڪر سان اختلاف ڪيو. چيائون ته ابن عربي جي عينيت خدا کي ڪائنات جي برابر بيهاري ٿي.

ابن عربي سان اختلاف پهريائين ابن تيميه (وفات ٧٢٨هه)، علاوه الدوله سمناني (وفات ٧٣٦) ۽ محدث ذهبي (وفات ٧٤٨هه) ڪيو. هندوستان ۾ ابن عربيءَ تي تنقيد پهريائين چشتي طريقي جي عارف سيد محمد حسيني گيسو دراز (وفات ٨٢٦ /١٤٢٢ع) ڪئي. سيد گيسو دراز (پنهنجي 'رساله' ۾ جيڪو هن دهلي کان گلبرگ ويندي سنه ١٣٩٩/ ٨٠٢هه ۾ لکيو) مولانا روميءَ تي ٻه، غالبا وحدت الوجود واري فڪر جي حوالي سان، تنقيد ڪئي ۽ رومي بابت چيائين ته هو عاشق ديوانو آهي يا بي خبر آهي. مگر سڀ کان وڌيڪ اهميت شيخ احمد سرهندي مجدد الف ثاني (وفات ١٠٣٤ / ١٦٢٤ع) جي 'وحدت الشهود' واري نظريي کي ملي جيڪو هن ابن عربيءَ جي 'وحدت الوجود' واري نظريي تي تنقيد طور پيش ڪيو. ابن عربي ۽ ساڻس متفقن مطابق، 'وجود' حقيقي صرف الله جي ذات جو آهي ۽ باقي ٻي ممڪنات جو ڪونهي. اها ذات حق جي 'عينيت' جو مظهر آهي، پر

’وجود‘ جي لحاظ سان موهوم ۽ معدوم آهي. مجدد الف ثاني سمجهايو ته بيشڪ وجود حقيقي صرف الله جو ئي آهي، پر ممڪنات جو وجود ’ظلي‘ آهي، يعني ته اهو حق تعاليٰ جي تجلي جو پاڇو يا پرتوو آهي.

ڊاڪٽر سومري وجودي فلسفي جون مٿيون فڪري نزاڪتون کولي سمجهايون آهن، ۽ پڻ واضح ڪيو آهي ته باوجود اختلافي دليلن ۽ مثالن جي، ڪن وڏي بصيرت وارن صوفين ’وحدت الوجود‘ ۽ ’وحدت الشهود‘ کي ساڳئي توحيدي فڪر جا ٻه رخ طور تسليم ڪيو آهي. ان سلسلي ۾ مجدد الف ثاني جي مڪتوب (٩٣) جو حوالو ڏنو ويو آهي جنهن ۾ هن پاڻ چيو آهي ته ”توحيد وجودي چڻ ته علم اليقين جو قسم آهي ۽ توحيد شهودي عين اليقين آهي.“ پڻ مڪتوب (٢٦٦) ۾ چوي ٿو ته محي الدين ابن عربي ”خدا جي درگاهه ۾ مقبولين منجهان آهي.“

تاريخي اعتبار سان، مجدد الف ثاني (وفات ١٠٣٤ / ١٦٢٤ ع)، ابن عربي (وفات ٦٣٨/ ١٢٤٠ ع) جي دور کان چار سئو سال کن پوءِ ٿيو. ايڏي وڏي عرصي ۾ ابن عربيءَ سان جن عارفن اختلاف ڪيو ان تي مڪمل تحقيق نه ٿي آهي. چشتي اڳواڻ سيد گيسو دراز (وفات ١٨٤٦ / ١٤٨٢ ع)، مجدد الف ثاني کان تقريبا ٻه سئو سال اڳ ابن عربيءَ جي فڪر سان اختلاف ڪيو ۽ پنهنجن مريدن کي ابن عربي جي ڪتاب ’فصوص الحڪم‘ جي پڙهڻ کان پرهيز ڪرڻ جي هدايت ڪيائين. هندوستان ۾ اڳ ۾ ئي ٻين مذهبن جي عقيدن جا ماڻ ۽ معيار موجود هئا. برهمڻي مذهب ۾ ’هر بت خدا آهي‘ وارو عقيدو موجود هو، يعني ته هر شيءِ خدا آهي، خدا سڀڪجهه آهي ۽ سڀ ڪجهه خدا آهي.

ابن عربيءَ کان اڳ ڇهين صدي هجري ۾، هندوستان جي اڳين گادي جي شهر غزني جي وڏي صوفي مجد الدين سنائي (وفات ٥٢٥/١١٣١) وحدت الوجود جي فڪر جي منتها بابت نازڪ انداز ۾ سجاڳ ڪيو: بقول محقق، ”نهايت محتاط ۽ سنجيده انداز ۾ وحدت الوجود جي باري ۾“ هن چيو ته: ”ڪفر ۽ دين ٻئي هن راهه جا پانڌيئڙا آهن.

ڪفر ودين در رهت پويان
وحده لاشريڪ له گويان.“

مجدد الف ثاني هندوستان ۾ جائو نپنو ۽ (چئي سگهجي ٿو تہ) ڪيس محسوس ٿيو هوندو تہ 'وحدت الوجود' جو هڪ رخ ' گهڻ خدائي' واري وهم ڏانهن وڌي سگهي ٿو. هيئيين گروهہ جي صوفين جي وجودي فڪر ۾ بہ شايد ڪيس ويدانت وارو رنگ نظريو آيو هجي. اهو ثابت ٿيل آهي تہ "اڪبر جي ڏينهن ۾ وحدت الوجود جو مطلب لادينيت ۽ مذهبي هڪ جهڙائي ورتو ويو" (ص ٤٧) بعد ۾، صوفي دار اشڪوه (وفات ١٠٦٩ / ١٦٦٩ع) "مجمع البحرين" ۾ ويدانت ۽ وحدت الوجود کي هڪ ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. (ص٥١)

مجدد الف ثاني کان اڳ ئي وحدت الوجود جو نظريو هندوستان کان گهڻو اڳتي سوماطرا " جاوا تائين پکڙجي چڪو هو، جنهن جو مڪمل تحريري ثبوت، سوماطرا جي وڏي شاعر حمزي فنصوري (١) جي فڪر ۾ ملي ٿو. هو مجدد الف ثاني کان وڏو هو ۽ سنہ ١٦٠٤ع ڌاري وفات ڪيائين. حمزو، قادري طريقي جو عالم عارف شاعر هو ۽ ابن عربي جي وحدت الوجود واري نظريي کان بيحد متاثر هو، جنهن جي تشريح پنهنجي ڪتاب "منتهي" ۾ ڪيائين. ابن عربي جي وحدت الوجود واري فڪر کي "من عرف نفسه فقد عرف ربه" جي حوالي سان اينترو وڌايائين جو 'سڀ خدا آهي ۽ سڀ ۾ خدا آهي' واري نظريي (Pantheism) جي پنيرائي ٿي. حمزي جي فڪر کي عالم عارف نور الدين رانديري (٢) رد ڪيو جيڪو مجدد الف ثاني جو ننڍو معاصر هو. هو رفاعي طريقي جو پوئلڳ ۽ مالي زبان جو بہ ڄاڻو هو. سنہ ١٦٣٧ع ۾، رانذير (گجرات) مان سوماطرا جي شهر آچيه ۾ پهتو ۽

(١) حمزو، اتر سوماطر جي الهندیین پرڳڻي فنصور جي شهر بروص ۾ ڄائو. ۽ آچيه جي سلطان شاهہ عالم (علاؤ الدين رعايت شاهہ) جي حڪومت واري دور (١٦٠٤ – ١٥٨٨) ۾ ۽ ان کان اڳ هو قادري طريقي جو عالم عارف هو. تصوف ۾ سندس ٽي ڪتاب مشهور آهن: 'اسرار العارفين،' 'شراب العاشقين' ۽ (سندس شاعرانہ اقتباسات تي شامل) 'منتهي' جنهن ۾ هن ابن عربي جي فڪر کي Pantheism واري رنگ ۾ چمڪايو.

(٢) نور الدين (بن علي بن حسن سجي بن محمد حامد) گجرات جي شهر رانذير جو عالم هو ۽ رانديري (يا رانبري ۽ رانيلي) جي نسبت سان مشهور ٿيو. ديناري، تعليم ۽ سامونڊي واپار ذريعي گجرات ۽ سوماطرا جاوا جي مسلمانن ۾ گهاٽو تعلق هو. شيخ نورالدين رفاعي طريقي جي صوفين مان هو مجدد الف ثاني جو ننڍو همعصر هو. مجدد جي وفات (١٦٣٤ع) کان ٽي سال پوءِ هو هندوستان مان سوماطرا ويو انهيءَ لاءِ تہ حمزه فنصوري جي وجودي نظريي بابت غلط مفهوم کي رد ڪري.

پنهنجن ٻن تصنيفن بستان السلاطين (١٦٣٨ع) ۽ صراط المستقيم (١٦٤٤ع) ۾ حمزي فنصوري جي وجودي فڪر کي رد ڪيائين. حمزي فنصوري ۽ نور الدين رانديري تي 'وحدت الوجود' جي فڪر جي حوالي سان وڌيڪ تحقيق جي ضرورت آهي.

فاضل محقق جي معياري نڪات تي تبصرو ڪندي هي 'پيش لفظ' دستوري اختصار 'کان اڳتي وڌي ويو آهي.' ۾ خاتمي کان اڳ، محقق طرفان ڪيل ٻن اهم اضافن ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ضروري آهي. هڪ متن جي آخر ۾ تعليقات ۽ ٻيو مهاڳ ۾ تصوف جي تحريڪ جو تاريخي جائزو. 'تعليقات' ۾ سومري صاحب جي ڪيل تحقيق معياري آهي. ان مان هڪ طرف گرهوڙي صاحب جي وسيع ڄاڻ ۽ مختلف ماخذن تائين سندس پهچ جو پتو پوي ٿو ته ٻئي طرف خود محقق جي تحقيقاتي طريقي ۽ اصل ماخذن کي ڳولي هٿ ڪرڻ ۾ سندس صلاحيت جو اندازو ٿئي ٿو. ڪن شعرن ۽ عبارتن جي اصل ماخذن جي پتي لڳائڻ ۾ ڊاڪٽر سومري جي ڪوشش ۽ ڪاوش تعريف ۽ تحسين جي لائق آهي.

سندس ٻي وڏي خدمت اها آهي جو مهاڳ ۾ اسلامي 'تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو' محققانه انداز ۾ مهيا ڪيو اٿس. اهو انهيءَ لاءِ ته پڙهندڙ کي تصوف جي مسئلن کي سمجهڻ ۾ سولائي ٿئي. سندس هي اضافو 'لزوم ما لايلزم.' وارو آهي يعني ته جيڪو مٿس لازم نه هو سو پاڻ تي لازم ڪيائين. ۽ ان کي معياري نموني ۾ نباهيائين. هن صاحب واضح ڪيو آهي ته تصوف محض فڪري يا نظرياتي ناهي بلڪ عملي آهي. هن صاحب جامع لفظن ۾ تصوف جي تعريف هن طرح ڪئي آهي ته: "ڪائنات جي خالق ۽ مخلوق جي وچ ۾ جيڪا نسبت آهي. ان کي سڃاڻڻ ۽ سمجهڻ ۽ ان جي روشنيءَ ۾ زندگيءَ بابت خاص رويي کي اختيار ڪرڻ جو نالو تصوف آهي." وڌيڪ ته تصوف جي اعليٰ اصولن ۽ قدرن جي صحيح صورت رسول الله ﷺ جي زندگيءَ ۾ موجود آهي، جنهن مان رهبري ٿي ۽ پهرين صدي هجري کان تصوف جي فڪر جي ابتدا ٿي. فاضل محقق جي راءِ صحيح آهي ته ستين صدي هجري کي تصوف جي عروج جي صدي چئي سگهجي ٿو جو ان ۾ تصوف جا ٽي وڏا طريقا، يعني سهروردي، ڪبراوي ۽ شاذلي اڀريا عرب، ايران ۽ خراسان جي صوفين جي تاريخي جائزي کي سومري صاحب نائين صدي هجري ۽ مولانا جامي جي ذڪر تائين پهچايو آهي. ان بعد 'سنڌ ۽ هند جي تصوف' جي تاريخ کي ٻه پهرين صدي واري پس منظر

کان شروع ڪري ٻارهين صدي هجري (١٨ " عيسوي) ۾ خواجہ محمد زمان جي دور تائين آندو آهي، جنهن ۾ چشتي، سهروردي، قادري ۽ نقشبندي طريقن جي صوفين جو ذڪر شامل آهي. هن تجزيي ۾ سنڌ جي صوفياءَ ڪرام بابت ڀرپور سلسلي وار تفصيلي ذڪر آيو آهي، اها هڪ نيڪ فال آهي. ۽ مونکي قوي اميد آهي تہ ڊاڪٽر سومرو پنهنجي علمي وسعت، تحقيقاتي مهارت ۽ تنقيدي صلاحيت سان اڳتي هلي سنڌ ۾ اسلامي "تصوف" ۽ فلسفي جي تاريخ کي وڌيڪ تفصيل سان لکي پورو ڪندو.

خادم العلم
(ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ)

علامہ آءِ آءِ قاضي چيئر
سنڌ يونيورسٽي
حيدرآباد. سنڌ
١٦ "نومبر ٢٠٠٧ ع


www.maktabah.org

مهاڳ

سنڌ جي ادبي تاريخ ۾ سلطان الاولياءِ خواجہ محمد زمان لواريءَ واري جا چوراسي عارفانہ بيت ۽ انهن تي عربيءَ ۾ شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جو لکيل شرح، سنڌ ۾ تصوف ۽ عرفان جي اهم ماخذ جي حيثيت رکن ٿا. سلطان الاولياءِ جا اهي املهہ ماڻڪ بيت "ابيات سنڌي" جي نالي سان پهريون ڀيرو ڊاڪٽر دائود پوٽي جي تحقيق جي نتيجي ۾ سال ١٩٣٩ع ۾ منظر عام تي آيا، جن سان عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي اصلي مڪمل شرح جي بجاءِ ان جو اختصار شامل ڪيو ويو. ائين ڪرڻ جو بظاهر اهو سبب نظر اچي ٿو تہ ڊاڪٽر دائود پوٽي جو ڌيان شرح کان وڌيڪ سنڌي بيتن کي متعارف ڪرائڻ طرف هو، ڇوتہ پنهنجي جڳهہ تي اهو هڪ ڪارنامو هو. انهيءَ ڳالهہ جو احساس ڪيس بہ هو جنهن جو اظهار سال ١٩٥٤ ۾ ڪلام گرهوڙي کي مرتب ڪندي هينئن ڪيو اٿس.

"شرح ابيات سنڌي (عربي) جنهن جو سنڌي ترجمو هن ضعيف ١٩٣٩ع ۾ شايع ڪيو ۽ اميد تہ ٻيو سڌاريل ۽ وڌايل ڇاپو زود سنڌي ادبي سوسائٽي جي سهاري هيٺ ڇپايو ويندو. بزرگ جو هي شرح تصوف جي باريڪ نڪتن جو عجيب ڀنڊار آهي. ليڪن نڪي ان ۾ لفظي معنيٰ جو ڪو خيال ڪيو اٿس ۽ نڪي ٻين شارحن وانگر ويهي لغوي مشڪلاتون سمجهايون اٿس. تصوف جي بي پايان بحر ۾ ڪاهي پيو آهي ۽ پنهنجي مرضي موافق ان ۾ خوب ٽٻيون هنيون اٿس. ڪٿي مختصر لفظن ۾ مطلب ڏنو اٿس تہ ڪٿي وڃي تار ۾ پيو آهي، بعضي تہ صوفي اصطلاحات جي ڪري سنڌس مطلب ٿي سمجهڻ مشڪل ٿيو پوي. بيت ۾ ڪنهن بہ تصوف جي نڪتي ڏي مس اشارو آيو تہ هي مانجهي مرد ان سان گڏ ٻين نڪتن جي بہ وٽيو اپٽار ڪري. الف ليلہ وانگر حڪايت اندر حڪايت آهي. بهرحال تصوف جي اڃاسين لاءِ هن شرح ۾ گهڻو مايو موجود آهي."

جيتوڻيڪ ١٩٥٦ ۾ ابيات سنڌيءَ جو ٻيو ڇاپو منظر عام تي آيو، پر شايد ڊاڪٽر صاحب پنهنجي گهڻين مشغولين سبب ان ۾ ڪوبہ اضافو نہ ڪري سگهيو.

شاه عبداللطيف جي شاعريءَ ۾ تصوف بابت تحقيقي مقالي لکڻ دوران، توڙي ان کان پوءِ خاص طور شاه عبدالڪريم بلڙيءَ واري جي ملفوظات بيان العارفين جي فارسي متن تي تحقيق ڪندي، ڊاڪٽر دائود پوٽي جا اهي متي بيان ڪيل الفاظ منهنجي ذهن تي ڇانيل رهيا. انهيءَ ڪري جڏهن بيان العارفين جو مڪمل متن تحقيق ۽ تشريحي حوالن سان ٢٠٠٢ع ۾ شايع ٿي چڪو، جيڪو پڻ هڪ لحاظ سان ڊاڪٽر دائود پوٽي جي رهيل ڪم جي تڪميل هئي،

تہ ان کان پوءِ اها جستجو جاري رهي تہ جيڪڏهن ابيات سنڌيءَ جو مڪمل عربي متن هٿ اچي وڃي تہ جيڪر ان کي بہ بيان العارفين وانگر مڪمل ترجمي ۽ تحقيق سان شايع ڪيو وڃي. معلوم ٿئي ٿو تہ قدرت کي بہ ائين منظور هو جو ڳولا ڦولا ڪندي پتو پيو تہ ابيات سنڌيءَ جو نسخو مٽياري جي هڪ علمي ذخيري ۾ موجود آهي. وڏي جاکوڙ ۽ محنت بعد انهيءَ نسخي جو فوٽو نقل معروفيہ مدرسي ۽ ڪتب خاني جي مهتمم جناب مولوي عبدالله کان مليو. ڪجھ وقت کان پوءِ خبر پئي تہ ان ساڳي ڪتب خاني ۾ هڪ ٻيو نسخو بہ موجود آهي جنهن جو پڻ فوٽو نقل حاصل ڪيو ويو. اها جستجو هلندڙ هئي جو محترم ڊاڪٽر محمد ادريس السندي جنهن سنڌ جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ وڃي، سنڌ جي علمي خاندانن جي قلمي ذخيرن کي جاچي ڏٺو آهي، تنهن وٽان پڻ هڪ فوٽو نقل عنايت ٿيو، جيڪو اڳين ٻنهي نسخن کان يقينا بهتر هو.

تحقيق ۽ ترجمي خاطر ٽي نسخا پڪ سان ڪافي هئا. ليڪن هاڻي سوال هو تہ اهڙي ڏکئي ۽ دقيق عربي ڪتاب جو ترجمو ڪير ڪري. پهريائين ڪوشش ڪئي وئي تہ اهو ترجمو ڪنهن عربيءَ جي ماهر کان ڪرايو وڃي، البتہ تحقيق ۽ تشريحي حوالن جو ذمو پاڻ کڻجي. اهو ان ڪري جو منهنجي عربي داني پوري ساري هئي تنهنڪري اها همت نہ پئي ٿئي، آخر ان ڳالھ جو ذڪر مون پنهنجي دوست عربي جي عالم ۽ ماهر جناب محمد شاه بخاري اسسٽنٽ ڊائريڪٽر قومي عجائب گهر ڪراچي سان ڪيو، جنهن اها همت ڏياري تہ ترجمو مون کي ئي ڪرڻو پوندو البتہ هو ضروري رهنمائي ڪرڻ لاءِ تيار هو. اهڙي طرح هن ڪتاب جي عربي ترجمي جو ڪٺن ڪم مڪمل ٿيو. ان کان پوءِ تحقيق جو مرحلو شروع ٿيو، جنهن ۾ پڻ هڪ سال کان وڌيڪ عرصو لڳي ويو ڇوتہ هن سلسلي ۾ گهڻو مواد نظر مان ڪڍڻو پيو. انهيءَ مرحلي تي وري اهو خيال بہ آيو تہ ترجمي تي نظر ثاني پڻ ضروري آهي، جنهن لاءِ مون دوست محترم ڊاڪٽر عبدالحي ابڙي کي عرض ڪيو ۽ هن مهرباني ڪري اها ذميواري کڻڻ قبول ڪئي. مون کي هتي اهو ٻڌائڻ ۾ ڪو تامل ڪونهي تہ جيڪڏهن هو انهيءَ ترجمي تي نظر ثاني نہ ڪري ها تہ اهو ايڏو سليس ۽ ايتري قدر قابل فهم نہ هجي ها، تاهم ترجمي جي آخري صورت جي ذميواري منهنجي آهي.

جيئن هن ڪتاب جي مطالعي مان واضح ٿيندو، ۽ جنهن جي نشاندهي مٿي ڊاڪٽر دائود پوٽي جي لفظن ۾ پڻ ڪئي وئي، تہ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جو هي ڪتاب تصوف بابت نهايت اعليٰ علمي تصنيف آهي، جنهن ۾ گهڻي قدر اصطلاحي ٻولي ۽ ڪيترائي حوالا آندل آهن، تنهنڪري ان جو سمجهڻ هڪ لحاظ سان مشڪل ڪم آهي. بهرحال مون هن ڪتاب جو

ترجمو انهيءَ ڪري ضروري سمجهيو جو اهو سنڌ جي تصوف جي پوري تاريخ ۾ پنهنجي نوعيت جو اهڙو منفرد ماخذ آهي جنهن جو مؤلف سنڌ جي عظيم صوفي شاعر شاهه عبداللطيف جو ننڍو معاصر آهي، جنهن مان ان وقت جي سنڌ جي شاندار علمي ۽ صوفيانه روايت جو صحيح اندازو ٿئي ٿو. مطلب ته سنڌ ۾ تصوف جي تاريخ جو اهو هڪ اهڙو روشن باب آهي جنهن ذريعي تصوف جي ڳوڙهي فڪر مان استفادي ڪرڻ جو موقعو ملي ٿو.

هن ڪتاب جي خصوصي اهميت کي واضح ڪرڻ خاطر مقدمي ۾ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي وقت تائين يعني ٻارهن صدين تي ڦهليل اسلامي تصوف جي تحريڪ جو سرسري جائزو پيش ڪيو ويو آهي جنهن کي تصوف جي ٻارهن صدين جي مختصر تاريخ به چئي سگهجي ٿو. اهو صرف انهيءَ ڪري ڪيو ويو آهي ته جيئن هن ڪتاب کي سمجهڻ لاءِ جنهن پس منظر جي ضرورت آهي، اهو پڙهندڙ کي هڪ هنڌ مهيا ڪيو وڃي. ساڳيءَ ريت ڪتاب جي آخر ۾ تفصيلي تشريحي حوالا ۽ سوانحي خاڪا پڻ شامل ڪيا ويا آهن جيڪي اميد ٿي ڪجي ته وڌيڪ تسڪين جو باعث ثابت ٿيندا.

هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته سنڌ جي تصوف جي تاريخ ۾ هن ڪتاب جي غيرمعمولي اهميت جي پيش نظر اصل عربي متن کي ڊاڪٽر عبدالحي ابڙو انهن ٽنهي نسخن کي پيٽي هڪ مستند متن تيار ڪري رهيو آهي جيڪو پڻ انشاءَالله جلد منظر عام تي آندو ويندو ته جيئن سنڌ جي وڏي عالم ۽ فاضل، شاعر ۽ صوفي عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي فاضلاڻي ڪاوش کي سنڌ جي علمي ۽ فڪري ورثي طور دنيا آڏو شاهديءَ جي صورت ۾ پيش ڪري سگهجي.

آخر ۾ آئون محترم استاد ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جو شڪرگذار آهيان جنهن هن ڪتاب جو پيش لفظ لکيو جيڪو منهنجي لاءِ وڏي حوصلي افزائي جو سبب آهي. محترم محمد موسيٰ ڀٽي هن ڪتاب جي مسودي کي ڪمپوز ڪرائڻ ۽ پروفن پڙهڻ ۾ پنهنجي قيمتي وقت جي قرباني ڏني، جنهن لاءِ آئون سندس ٿورائتو آهيان. ساڳيءَ طرح برادرم سليم الله صديقي پڻ هن ڪتاب جي پروفن پڙهڻ ۽ سيٽنگ ڪرڻ ۾ هٿ ونڊايو جنهن لاءِ هو جس لهڻي. همدرد يونيورسٽيءَ جي مخطوطات سيڪشن جي انچارج محترم عبدالحميد بروهي لئبريريءَ مان مستفيد ٿيڻ جي سهوليت پيدا ڪئي، جنهن لاءِ سندس شڪريي ادائي لازم سمجهان ٿو. آئون لواري جماعت جي فرد سائين بخش قبولائي جو پڻ خاص طور ٿورائتو آهيان جنهن پنهنجي لئبريريءَ مان ضروري مواد فراهم ڪري ڀرپور استفادي جو موقعو ڏنو.



آخر ۾ جناب مظهر الحق صديقي وائس چانسلر سنڌ يونيورسٽي ۽ ڊائريڪٽر محترم شوڪت حسين شورو صاحب جن جو دل جي گهرائين سان ٿورائتو آهيان جن ذاتي دلچسپي وٺي هن ڪتاب کي انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي طرفان شائع ڪرڻ جو بندوبست ڪيو آهي.

ڪراچي-   عبدالغفار سومرو

٢٧ مئي ٢٠٠٧ء



1

مقدمو

تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو

پهرين کان چوٿين صدي تائين

ڪائنات جي خالق ۽ مخلوق وچ ۾ جيڪا نسبت آهي، ان کي سڃاڻڻ ۽ سمجهڻ ۽ ان جي روشنيءَ ۾ زندگيءَ بابت خاص رويي اختيار ڪرڻ جو نالو تصوف آهي. ٻين لفظن ۾ الله ۽ ٻانهي وچ ۾ ڪهڙو تعلق آهي ۽ ان تعلق جون انسان کان ڪهڙيون تقاضائون آهن. هڪ لحاظ سان ڏسجي ته اهو بنيادي سوال فلسفي، مذهب ۽ تصوف جو اهم موضوع آهي ۽ ٽئي انهيءَ سوال جي جواب ڏيڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. پر جيئن ته فلسفو خالص انساني فڪر ۽ سوچ مان سرججي ٿو، تنهن ڪري ان جو جواب ڪڏهن به ساڳيو رهي نٿو سگهي. اهوئي سبب آهي جو فلسفي جي تاريخ ۾ مختلف دورن اندر ان جا جواب مختلف ملندا رهيا آهن ۽ ملندا رهندا. چو ته فلسفو نالو ئي آهي، آزاد سوچ ويچار جو. البت مذهب ۽ تصوف ان سوال جا جيڪي جواب ڏنا آهن، اهي هر دور ۾ لڳ ڀڳ ساڳيا آهن. ان جو سبب هي آهي ته مذهب ۽ تصوف وارا انهيءَ سمجهاڻي لاءِ پنهنجي ذاتي سوچ ۽ فڪر کي بنياد ڪونه ٿا بڻائن، بلڪ هو ان لاءِ انساني سوچ کان ٻاهريون ذريعو وحي، الهام ۽ ڪشف کي قرار ڏين ٿا. ٻين لفظن ۾ هو زندگيءَ جي رهنمائيءَ لاءِ ما بعد الطبيعي ذريعن يعني جيڪي انساني حواسن کان ٻاهر آهن، تن تي ويساهه رکن ٿا.

تصوف جي جيڪا مختصر تعريف مٿي ڏني وئي ان لحاظ سان باطنيت (Mysticism) هر مذهب ۾ موجود آهي بلڪ ان جو لازمي جزو چئي سگهجي ٿو. اهو به ممڪن آهي ته هر مذهب جي تصوف ۾ ڪي قدر ۽ ڳالهيون مشترڪ نظر اچن تاهم انهن ۾ ڪي اصولي اختلاف به نظر اچن ٿا. تنهن ڪري انهن سڀني کي نه هڪجهڙو يا برابر چئي سگهبو ۽ نه وري هڪ ٻئي کان ماخوذ يا ورتل ڪوٺي سگهبو. بهرحال هتي اسان جو مطمح نظر اسلامي تصوف (Sufism) آهي، جنهن کي اسان صرف تصوف ڪوٺينداسين ۽ هتي اسانجو مقصد ان جي اوسريا واڌ ويجهه تي روشني وجهڻ آهي.

تصوف جا ابتدائي اهڃاڻ بلڪ بنيادي اصول عهدِ رسالت ۾ چڱيءَ ريت ڏسي سگهجن ٿا جنهن جي ثابتي قرآن شريف جي ڪيترين آيتن توڙي حديثن مان ملي ٿي، جنهن جي تفصيل جو هي موقعو نه آهي.

دراصل تصوف جن اعليٰ انساني قدرن، اخلاق ۽ ڪردار، نفس جي پاڪائي، صبر ۽ شڪر، تقويٰ ۽ سادگي، محبت، توڪل ۽ خالق ڪائنات سان تعلق تي زور ڏئي ٿو، اهي سڀ عنصر رسول الله ﷺ جي زندگيءَ ۾ نروار نظر اچن ٿا. اهڙيءَ طرح اصحاب سڳورن جي زندگيءَ جون پڻ اهي نمايان خصوصيتون آهن. پهرين صدي هجريءَ جي آخر ۾ جڏهن اموين ڏاڍ ڏهڪاءَ ۽ جبر تي ٻڌل ذاتي حڪمراني قائم ڪري ڇڏي ته اهو حسن بصري (21/642-110/728) ئي هو جنهن خوفِ خدا ڪي ايمان جو وڏي ۾ وڏو جزبڻايو ۽ ان سان گڏ دنيائي زندگيءَ جي نٽ نانگر ڪي سخت تنقيد جو نشانو بنايو ۽ هن دنيا ڪي اهڙي نانگ سان تشبيهه ڏنائين جنهن جي اندر ۾ زهر ڀريل آهي ۽ ان کان دور رهڻ جي ترغيب ڏيارِيائين. حضرت عمر بن عبدالعزيز ڏانهن لکيل خط ۾ جيڪو 'حلية الاولياءِ' ۾ محفوظ آهي، دنيا جي محبت کان نفرت، دنيا ۾ رهندي دنيا ڪي ترڪ ڪرڻ، خدا جي ياد، خوف، توڪل ۽ تقويٰ جي ڳالهه ڪري ٿو. حسن بصري پنهنجي وقت جو وڏو عالم، فقيه، متڪلم ۽ عابد زاهد شخص هو. اهو حسن بصريءَ جي ذاتي ڪردار ۽ روحاني شخصيت جو ڪمال هو، جو ڪيس صوفي سلسلن ۾ سڀ کان مٿي ۽ حضرت علي رضي الله عنه کان صحبت يافته تسليم ڪيو ويو آهي. حسن بصريءَ لاءِ چيو وڃي ٿو ته هو حضرت عمر رضي الله عنه جي دور خلافت ۾ مديني ۾ جائو، ان ڪري ڪيس تابعي هجڻ جو شرف حاصل آهي. حسن بصري جي زندگيءَ ۾ مسلمانن سنڌ فتح ڪئي ۽ هڪ روايت موجب حسن بصريءَ جا موڪليل مبلغ سنڌ پڻ پهتا هئا. جن ۾ ابو حفص ربيع شامل آهي، جنهن لاءِ چيو وڃي ٿو ته هن 160/777 ۾ سنڌ ۾ وفات ڪئي. حسن بصري کان پوءِ سندس معتقدن ۾ خاص طور حبيب عجمي ۽ مالڪ بن دينار (وفات 127/744) جو ذڪر اڪثر تذڪرن ۾ ملي ٿو.

ٻي يا ٽين صدي ۾ صوفين وٽ اوني لباس پائڻ جو عام جام رواج ملي ٿو، جنهن ڪري مٿن اهو نالو پئجي ويو، جو ته عربيءَ ۾ تصوف جي لغوي معنيٰ آهي، اوني ڪپڙو اوڍڻ. خود حسن بصري اوني پوشاڪ پهرڻ جي فضيلت بيان ڪئي آهي.

ٻي صديءَ ۾ جيڪي ٻيا مشهور صوفي ٿي گذريا، تن ۾ خاص طور سفيان ثوري (وفات 161/ 777) ابراهيم بن ادهم (وفات 160/776) ۽ دائود طائي (وفات 165/781) شامل آهن. ابراهيم بن ادهم اصل ۾ بلخ جو شهزادو هو ۽ پنهنجي بادشاهيءَ کي تياڳ ڏيئي، زهد، فقر ۽

توڪل کي اختيار ڪيائين. سندس اقوالن ۾ خوف خداونديءَ جو عنصر چوٽ تي چڙهيل آهي. ابراهيم بن ادهم کان پوءِ سندس شاگرد شقيق بلخي (وفات 810/194) وڏو نالو ڪييو. هن توڪل کي مقام يعني جيڪو ڪوشش سان حاصل ڪيو وڃي جي بجاءِ حال يعني جيڪو عنايت خداونديءَ سان ملي قرار ڏنو. ٻي صديءَ جو ٻيو وڏو صوفي فضيل بن عياض (وفات 803/187) هو جيڪو اصل ۾ خراسان جو هو، پر پوءِ ڪوفي ۾ اچي رهيو ۽ آخر ۾ مڪي ۾ وفات ڪري ويو. اهڙيءَ طرح معروف ڪرخي (وفات 817/200) جيڪو شروع ۾ عيسائي هو، مسلمان ٿيڻ کان پوءِ بغداد جي محلي ڪرخ ۾ اچي رهيو، جتي مذهبي رواداريءَ جي علامت بنجي ويو.

ٻي صدي هجريءَ جي منفرد شخصيت بيبي رابعہ بصري (وفات 801/185) آهي، جنهن تصوف ۾ الله جي ذات سان محبت جو عنصر شامل ڪري هڪ قسم جو انقلابي نظريو ڏنو. هن کان اڳ جيڪي بہ صوفي هئا، انهن جي فڪر ۾ زهد سان گڏ خوف ۽ حزن جا عنصر غالب هئا. عطار جي مشهور "تذڪرة الاولياءِ" ۾ رابعہ بابت دلچسپ احوال ملي ٿو. هڪ روايت موجب هڪ ڏينهن رابعہ هڪ هٿ ۾ باهہ جو اُلو ۽ ٻئي هٿ ۾ پاڻيءَ جو ڏول کڻي نڪتي ۽ جڏهن کائنس ان جو سبب پڇيو ويو تہ چيائين: آءٌ چاهيان ٿي تہ انهيءَ باهہ سان جنت کي باهہ ڏئي ڇڏيان ۽ انهيءَ پاڻيءَ سان دوزخ جي باهہ وسائي ڇڏيان تہ جيئن اها خبر پوي تہ الله جا ٻانها نہ دوزخ جي خوف کان ۽ نہ بهشت جي لالچ سبب، بلڪ صرف محبت جي ڪري سندس عبادت ڪن ٿا. رابعہ شاعره بہ هئي ۽ سندس اهي شعر ابوطالب مڪي جي ڪتاب 'قوت القلوب' ۽ امام غزاليءَ جي 'احياءِ علوم الدين' ۾ نقل ٿيل آهن. هتي اسان چند سٽن جو ترجمو پيش ڪريون ٿا.

> "اي الله، جيڪڏهن آءٌ دوزخ جي خوف کان تنهنجي عبادت ڪريان تہ پوءِ مون کي ان جي باهہ ۾ جلائي ڇڏ. وري جيڪڏهن بهشت جي لالچ ۾ تنهنجي عبادت ڪريان تہ مون کي ان کان محروم ڪر. پر جيڪڏهن آءٌ تنهنجي ذات جي تنهنجي خاطر عبادت ڪريان تہ مون کي پنهنجي ديدار کان محروم نہ ڪجانءِ".

هي بہ سندس اشعار آهن:

يا سروری و منيتی و عمادی	و انيسی و عدتی و مرادی
انت روح الفؤاد و انت رجائی	انت لی مونس و شوقك زادی

ترجمو: او منهنجي خوشي، منهنجي خواهش ۽ منهنجي دلجاءِ منهنجي ورونهہ، منهنجو سامان ۽ منهنجي مراد تون ئي منهنجي دل جي راحت ۽ تون ئي منهنجي آس آهين تون ئي منهنجو پيار آهين ۽ تنهنجي تمنا منهنجو متاع آهي.

ٽين صدي هجري/نائين صدي عيسوي جي وڏن صوفين ۾ حارث محاسبي (وفات 837/213)، ذوالنون مصري (وفات 861/245)، يحيىٰ بن معاذ رازي (871/258) بايزيد بسطامي (وفات 874/261)، ابوسعيد خراز (899/286) ۽ سيد الطائفه جنيد بغدادي (وفات 909/297) قابلِ ذڪر آهن.

حارث محاسبي صاحب تصنيف هو ۽ سندس تصنيفات ۾ 'وصايا'، "ڪتاب التوهم" ۽ "الرعاية لحقوق الله" ۽ 'المسترشدين' جا نالا ملن ٿا. الرعاية انگريزيءَ ۾ ترجمو ٿيل آهي ۽ المسترشدين تازو اردو ۾ ترجمو ٿيو آهي. محاسبيءَ جي فڪر ۾ جيئن سندس نالي مان ظاهر آهي پنهنجي ذات جي احتساب تي گهڻو زور ڏنل آهي. هن پهريون دفعو حال ۽ مقام جي سمجهاڻي ڏني.

ذوالنون مصري لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن معرفت جي تصور جي مفصل سمجهاڻي ڏني. هو معرفت جا ٽي درجا ڄاڻائي ٿو: پهرين عام معرفت، ٻي متڪلمين جي معرفت ۽ ٽين اولياءَ يا خواص جي معرفت. ذوالنون وڏي پايي جو شاعر بہ هو. سندس شاعريءَ ۾ الله سان بي حساب محبت جو ذڪر هن ريت ملي ٿو:

اموت وما ماتت اليك صبا بتى ولا رويت من صدق حبك او طارى

ترجمو: جيتوڻيڪ آءٌ مرڻ تي آهيان پر تو سان سڪ ۽ محبت ڪانہ مُئي آهي. نہ وري تنهنجي محبت جيڪا منهنجي منزل آهي، منهنجي روح جي گرميءَ ۾ ڪمي آندي آهي.

ذوالنون جي فڪر ۾ وحدت الوجود جا ابتدائي اهڃاڻ پڻ ملن ٿا.

بايزيد بسطامي ايران جي شهر بسطام جو هو. هو هميشه فنا ۽ استغراق جي ڪيفيت ۾ رهندو هو. اڪثر مٿس سڪر جي ڪيفيت طاري رهندي هئي. انهيءَ حالت ۾ چئي ڏنو هئائين. "سبحانى ما اعظم شأنى" يعني وڏائي مون لاءِ، ڪيڏو نہ منهنجو شان آهي!

صوفين جي اهڙن قولن کي شطحيات ڪوٺيو ويو آهي ۽ بايزيد پهريون صوفي آهي، جنهن کان شطح صادر ٿي آهي. بايزيد عربيءَ ۾ شعر بہ چوندو هو ۽ هي مشهور شعر جيڪو "ڪشف المحبوب" توڙي تصوف جي ٻين ڪتابن ۾ ملي ٿو سندس آهي.

شربت الحب كأسا بعد كأس

فما نفد الشراب وما رويت

ترجمو: مون محبت جا پيالن مٿان پيالا پيتا. پر نڪي شراب کٽو ۽ نڪي اسان جي اڃ اجهامي.

اهڙيءَ طرح بايزيد پهريون دفعو "شراب" کي معرفت جي اصطلاح طور استعمال ڪري ڏيکاريو. بايزيد جا جيڪي بيا قول آهن، انهن مان "فنا" جي اصو ل جي سمجهاڻي ملي ٿي. بايزيد لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن جو استاد ابوعلي سنڌي نالي هڪ شخص هو، جنهن لاءِ نڪلسن جهڙي محقق جو چوڻ آهي تہ هن جو تعلق سنڌ سان هو. بايزيد ڏانهن اهو قول منسوب آهي جيڪو "ڪتاب اللمع" ۾ ملي ٿو جو هو چوندو هو، آءٌ ابوعلي سنڌي کي توحيد جو علم سيکاريندو هوس ۽ هو مون کي فنا جي علم بابت ڄاڻ ڏيندو هو. عطار جي تذڪره ۾ روايت آهي تہ بايزيد هڪ دفعي پاڻ کي عرش اعظم تي پهتل ڏٺو جتي الله سان سندس گفتگو ٿي.

بهرحال اهي بايزيد جون شطحيات هيون جن جنيد بغدادي جهڙي عالم ۽ عارف کي مجبور ڪيو تہ هو انهن کي سمجهائڻ ۽ سلجهائڻ جي ذميواري ادا ڪري. جنيد بغدادي، حارث محاسبيءَ جو شاگرد هو ۽ پنهنجي چاچي ۽ وڏي صوفي سري سقطي (وفات 867/253) کان گهڻو ڪجهہ حاصل ڪيو هئائين. هن پنهنجي تحريرن ۾ جنهن فهم ۽ فراست جو مظاهرو ڪيو ان ڪري کيس صاحب صحو صوفين جو سردار يا سيد الطائفه ڪوٺيو وڃي ٿو. هو پنهنجي رسائل ۾ فنا جي نظريي جي نهايت قابلِ قبول وضاحت پيش ڪري ٿو، جنهن کي بعد جي صوفين معياري ۽ مستند قرار ڏنو آهي.

جنيد فنا جي تعريف ڪندي چيو هو تہ جڏهن تون پاڻ کي پنهنجي لاءِ مئل ۽ خدا جي ڪري زنده سمجهين تہ اهوئي صوفي جو درجو آهي ۽ انهيءَ کي فنا چئبو آهي. هن اهو پڻ چيو هو تہ انهيءَ فنا جي ڪري صوفيءَ جو طبعي وجود ختم نٿو ٿئي، بلڪ هو پاڻ کي خدا جي ذات ۾ گم محسوس ڪري ٿو. فنا جي اها سمجهاڻي هو هن حديث جي حوالي سان ڏئي ٿو، "منهنجو ٻانهو نفلي عبادتن جي ڪري منهنجو قرب حاصل ڪري ٿو، تانجو آءٌ هن سان محبت ڪرڻ لڳان ٿو ۽ پوءِ آءٌ هن جو ڪن ٿي پوان ٿو، جنهن سان هو ٻڌي ٿو، اکيون ٿي پوان ٿو جن سان هو ڏسي ٿو ۽ هن جا هٿ ٿي پوان ٿو، جن سان هو ڪا شيءِ جهلي ٿو ۽ ان جا پير ٿي پوان ٿو جن سان هو هلي ٿو.

انهيءَ آخري منزل کي هو حضور کوٺي ٿو ۽ چوي ٿو تہ اهڙي حالت ۾ ٻانهي جو پنهنجو ظاهري وجود بہ گويا ختم ٿي وڃي ٿو ۽ سالڪ جي شخصيت خدا ۾ گم ٿي وڃي ٿي. جتوڻيڪ اهڙو سالڪ خدا جي ذات ۾ گم آهي پر هو خدا ڪونہ ٿو ٿئي. بلڪ حقيقت اها آهي تہ اهڙي حالت ۾ هو ذاتِ خداونديءَ جو ادراڪ ڪري نٿو سگهي. چو تہ خدا خدا آهي ۽ ٻانهو ٻانهو. ٻين لفظن ۾ هو چوي ٿو تہ سالڪ پنهنجي ذات ۾ تہ موجود رهي ٿو پر هن جي مرضي خدا جي مرضيءَ ۾ فنا ٿي وڃي ٿي، يعني خدا جي مرضي هن جي مرضي بنجي پوي ٿي.

چوٿين صديءَ جي شروع ۾ تصوف جي تاريخ جو هڪ وڏو الميو يا سانحو پيش آيو ۽ اهو حسين بن منصور حلاج جو 922/309 ۾ دردناڪ نموني ۾ موت جو واقعو هو. جيڪو سندس انا الحق جي دعويٰ کان پوءِ فقيهن جي فتويٰ جي نتيجي ۾ واقع ٿيو. هو فارس جي شهر بيضاءَ ۾ 838/224 ۾ ڄائو. جوانيءَ ۾ بغداد آيو ۽ ڪجهہ وقت جنيد بغداديءَ جي درس ۾ پڙ شامل ٿيو. پر سندس عجيب و غريب طبيعت جي ڪري جنيد کيس پاڻ وٽ اچڻ کان روڪي ڇڏيو. حلاج جي باري ۾ مشهور آهي تہ هن ڪافي وقت سير سفر ۾ گذاريو ۽ هن سلسلي ۾ هن سنڌ جو سفر بہ ڪيو هئو.

ابنِ منصور جون تحريرون نثر ۽ نظم جي صورت ۾ موجود آهن. جن مان سندس سوچ جي خبر پوي ٿي. سندس ڪي اشعار هن ريت آهن:

انا من اهویٰ و من اهویٰ انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا

ترجمو: مان اهو آهيان جنهن سان آءُ محبت ڪريان ٿو وري جنهن سان محبت ڪريان ٿو، اهو آءُ آهيان. اسين ٻہ روح هڪ بدن ۾ لٿا آهيون. جيڪڏهن تون مون کي ڏسين ٿو تہ هن کي ڏسين ٿو. وري جڏهن هن کي ڏسين ٿو تہ اسان ٻنهي کي ڏسين ٿو.

حلاج جي شاعري ۽ نثر جو ڪتاب طواسين ويهين صديءَ جي شروعات ۾ فرينچ مستشرق ماسينون جي تحقيق سان ڇپجي شايع ٿي چڪو آهي. طواسين ۾ اها عبارت جنهن ۾ هو "انا الحق" جي دعويٰ ڪري ٿو هن ريت آهي:

"و قلت انا ان لم تعرفوه فاعرفوا آثاره، و انا ذالك الاثر و انا الحق لانی مازلت ابدا بالحق حقا.

ترجمو: مان چوان ٿو تہ جيڪڏهن توهان هن کي نٿا سڃاڻو تہ پوءِ هن جي آثار يا علامت کي سڃاڻو ۽ اهو آثار آءُ آهيان ۽ آءُ حق آهيان، چو تہ مان هميشه حق سان گڏ آهيان."

اهڙيءَ طرح حلاج ابليس ۽ فرعون جي باري ۾ چيو تہ هو دراصل خدائي حڪم جي بجا آوري ڪري رهيا هئا، ڇو تہ هنن جي تقدير ۾ ائين لکيل هو. حلاج جون اهي ڳالهيون هيون جنهن جي ڪري پهريائين کيس ڪيترا سال قيد ۾ رکيو ويو، آخر اهلِ ظاهر يعني فقيهن سندس واجب القتل هئڻ جي فتويٰ ڏني ڇو تہ بقول گرهوڙي شريعت ظاهر تي آهي. سندس شعرن مان پڻ حلول جو گمان ٿي نڪتو. بهرحال حلاج اسلام جي روايتي بنيادي عقيدن يعني توحيد ۽ رسالت جو ڪڏهن بہ انڪار نہ ڪيو هو. هڪ کان وڌيڪ ڀيرا حج ڪيائين ۽ رسول الله ﷺ جي باري ۾ پنهنجي انتهائي عقيدت جو اظهار سندس تحريرن ۾ موجود آهي. ان ڪري ڪيترا وڏا صوفي سندس مخالف ناهن، بلڪ کيس معذور سمجهن ٿا.

حلاج جو زمانو عباسين جي عروج جو زمانو هو، ليڪن ڪيترا باطني فرقا عباسين جي خلاف ڪم ڪري رهيا هئا. حلاج جي قتل جو هڪ سبب اهو بہ هو تہ مٿس الزام هو تہ هو باطنين سان مليل آهي ۽ هو ان طرح باطني عقيدن جو پرچار ڪري حڪومت مخالف قوتن کي تقويت پهچائي رهيو هو. هن پس منظر ۾ علامه شبليءَ جو خيال آهي تہ حلاج شرعي مقتول کان وڌيڪ سياسي مقتول آهي.

چوٿين صدي جي صوفي ادب مان پتو پوي ٿو تہ حلاج جي عجيب و غريب نظرين ۽ سندس دردناڪ قتل کان پوءِ تصوف پهريون دفعو هڪ متنازع مسئلو بنجي ويو ۽ ابوبڪر شبلي (وفات 946/334) جهڙا سندس حمايتي بہ هيڪر خاموش ٿي ويا. انهيءَ پس منظر ۾ اڳتي هلي چوٿين صديءَ جي آخر ڏاري تصوف جي دفاع ۾ بہ اهم تصنيفون وجود ۾ آيون ۽ اهي آهن ابونصر سراج (988/378) جو "ڪتاب اللمع" ۽ ابوبڪر ڪلاباذيءَ (1000/390) جو "ڪتاب التعرف".

ابونصر سراج پنهنجي ڪتاب ۾ تصوف جي مخالفن جو نهايت علمي انداز ۾ جواب ڏنو آهي. هو پنهنجي هر ڳالهہ لاءِ روايت جي سند آڻي ٿو ۽ ان لاءِ متقدمين صوفين جا اقوال ۽ اشعار حوالي طور آڻي ٿو. وڏي ڳالهہ تہ هن صوفين جي شطحات جي تعبير ۽ تشريح کي پهريون دفعو موضوع بنايو ۽ اهو ڪم جيڪو ڪانئس اڳ ۾ جنيد جهڙي عظيم صوفي شروع ڪيو هو، ان کي توڙ تي پهچايو. هن پهريون دفعو معرفت ۽ عارف جي سمجهاڻي ڏني ۽ ان کان وڌيڪ "حال" ۽ "مقام" جي واضح تشريح ڪري ٻڌائي. هن قرآن شريف جي ڪيترين آيتن، حديثن ۽ صحابہ جي قولن جي روشنيءَ ۾ صوفين جي عقيدن جي ڇنڊ ڇاڻ ڪئي. هن پهريون ڀيرو

صوفين جي سماع ٻڌڻ جو پڻ ذڪر ڪيو ۽ ان جي جائز هجڻ جا شرط شروط ٻڌايا. ڪتاب ۾ هڪ پورو باب صوفين جي اصطلاحن جي سمجهاڻي لاءِ وقف ڪيائين، جنهن ۾ جمع ۽ تفرقه، صحو ۽ سڪر، غيبت ۽ حضور، قبض ۽ بسط، ڪشف ۽ ڪرامت، تجريد ۽ تفريد، وجد ۽ وصل، تجلي، تخلي، تحلي، وصل ۽ فصل، رين ۽ غين، مشاهده ۽ مجاهده وغيره جي اصولي سمجهاڻي ڏني. هن پنهنجي تحرير کي موثر بنائڻ لاءِ ڪيترن صوفين جا اشعار نقل ڪيا. هن حلاج جي هن قول کي هڪ کان وڌيڪ دفعا توحيد جي سمجهاڻي خاطر حوالي طور آندو، جيڪو هن پنهنجي قتل ڪرڻ وقت چيو هو:

حسب الواجد افراد الواحد

يعني صاحب وجد لاءِ خدا تعاليٰ کي واحد ڄاڻڻ ڪافي آهي. هو حلاج جي مشهور شعر، انا من اهويٰ و من اهويٰ انا ، فاذا ابصرتني ابصرتنا، کي پڻ حوالي طور آڻي ٿو.

جيتوڻيڪ هن صوفين جي شطحيات بابت پورو باب لکيو، پر انا الحق جي باري ۾ خاموشي اختيار ڪئي ان تي ڪو بحث نہ ڪيو. چوٿين صديءَ ۾ سراج جي همعصر ابوبڪر ڪلاباذي (وفات 1000/390) پڻ ساڳئي احساس تحت صوفين جي دفاع ۾ مختصر ليڪن مدلل ڪتاب 'التعرف لمذهب اهل التصوف' يعني صوفين جي عقيدن جو تعارف لکيو. هن ڪتاب ۾ هن اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي تہ تصوف قرآن ۽ سنت جي هرگز خلاف ناهي، بلڪ ان سان ٺهڪ يا موافق آهي. هن پڻ تصوف جي بنيادي اصطلاحن حال ۽ مقام، فنا ۽ بقا، عرفان ۽ معرفت، محبت ۽ عشق، جمع ۽ تفرقه، تجريد ۽ تفريد صحو ۽ سڪر وغيره جي سمجهاڻي ڏني.

ڪلاباذيءَ جي استاد جو نالو فارس هو، جيڪو حلاج جو شاگرد هو. ان ڪري ڪلاباذيءَ کي حلاج جي نظرين جي گهڻي سمجهہ ۽ پروڙ هئي ۽ ان ڪري کيس حلاج سان گهڻي همدردي بہ هوندي. ليڪن هن پوري ڪتاب ۾ ڪٿي بہ حلاج جو نالو وٺي ذڪر نہ ڪيو. البت هڪ ٻن هنڌن تي کيس وڏي صوفي، ۽ ابوالمغيث جي لقب سان ياد ڪري ٿو. هن ڪتاب جو سنڌي ۾ ترجمو موجود آهي.

چوٿين صدي/ڏهين صديءَ جي بلڪل آخر ۾ ابو طالب مڪي (وفات 996/386) جيڪو محدث، فقيه ۽ صوفي هو تنهن "قوت القلوب في معاملة المحبوب" يعني: محبوب جي معاملي ۾ دلين جي غذا نالي ضخيم تصنيف ڇڏي آهي. هن ڪتاب ۾ هن صوفين جي مقامات توبه، صبر، شڪر، رجا، خوف، زهد، توڪل، رضا ۽ محبت بابت نهايت تفصيل سان لکيو آهي. ان کان علاوه هن عبادات ۽ صوفين جي روزمره جي معمولات بابت پڻ قرآن، حديث ۽

سنت جي حوالي سان دعائون ۽ ورد وظيفا ٻڌايا آهن. قوت القلوب صوفين جي عملي زندگيءَ جو نمونو فراهم ڪري ٿو، جنهن ۾ دلين جي صفائي ۽ پاڪائي يعني تزڪيه نفس تي وڌ ۾ وڌ زور ڏنو ويو آهي. صوفين لاءِ حرام ۽ حلال جي تميز ڪيئن آهي ۽ هو ان ڪان ڪيئن پاسو ڪن ٿا. مطلب ته سندس ڪتاب لکڻ جو مقصد تصوف کي فڪري ۽ نظرياتي (Theoretical) هجڻ ڪان وڌيڪ عملي (Practical) ثابت ڪرڻ هو.

چوٿين صديءَ جي پوئين اڌ ۾ ايران جي شهر خرقان ۾ ابوالحسن خرقاني (963/352 –1034/425) هڪ وڏو صوفي ٿي گذريو جنهن جي ولادت ۽ ولايت جي پيش گوئي مشهور صوفي بايزيد بسطامي (وفات 874/261) اٽڪل هڪ صدي اڳ ۾ ڪئي ۽ اهو ذڪر تذڪرة الاولياءِ ۾ ملي ٿو. ابوالحسن زهد، تقويٰ، رياضتن ۽ مجاهدن ۾ ايڏو نالو پيدا ڪيو جو ڪيس وقت جو وڏو ولي تسليم ڪيو ويو.

ابوالحسن خرقانيءَ سان سلطان محمود غزنوي کي وڏي عقيدت هئي ۽ هو وٽس حاضر ٿيندو هو. پنجين صديءَ جي مشهور صوفي عبدالله انصاري کي پڻ ابوالحسن وٽان فيض حاصل ٿيو، ان جو اظهار هن پاڻ ڪيو آهي. مشهور حڪيم ۽ فلسفي ابوعلي ابنِ سينا پڻ خرقانيءَ جو نالو ٻڌي ساڻس ملاقات ڪرڻ لاءِ آيو هو. اهڙيءَ طرح ابوسعيد ابوالخير پنهنجي مريدن سان گڏ جي خرقان آيو ۽ ابوالحسن وٽ ڪيترا ڏينهن ترسي پيو. رساله قشيريه جي مصنف عبدالڪريم پڻ زيارت جو شرف حاصل ڪيو جنهن جو اقرار رسالي ۾ ڪيو اٿس. علي هجويري ڪشف المحجوب ۾ خرقانيءَ جو ذڪر نهايت ادب ۽ احترام سان ڪيو آهي. ابوالحسن ڏانهن هيءَ رباعي منسوب آهي.

اسرار ازل را نه تو داني و نه من   وين حرف معمانه تو خواني و نه من
هست از پس پرده گفتگو ئي من و تو   گر پرده برا فتد نه تو ماني و نه من

ترجمو: ازل جي اسرارن کي نه تون ڄاڻين ٿو ۽ نه آءٌ سمجهان ٿو. اها ڳجهارت نه تو ٻڌي آهي نه مون. پردي جي پٺيان منهنجي ۽ تنهنجي ڳالهه آهي. جيڪڏهن پردو کڄي پوي ته تون رهندين نه مان.

ابوالحسن جي تصنيفات ۾ هڪ مختصر رسالو "نور العلم" فارسيءَ ۾ مليو آهي، جيڪو تازو شايع ٿيو آهي.

پنجين/يارهين صديءَ جي ممتاز صوفين ۾ عبدالرحمان سلمي (وفات 1021/421)، ابونعيم اصفهاني (وفات 1038/430)، علي هجويري (وفات 1088/481)، ابوالقاسم قشيري وفات (1072/465) ، عبدالله انصاري (وفات 1088/481) ۽ امام غزالي (وفات (11/505 11) شامل آهن.

عبدالرحمن سلمي جي شهرت سندس تصنيف "طبقات الصوفيه" جي ڪري آهي. جنهن ۾ هن مشهور صوفين جي سوانح کي مرتب ڪيو. جنهن ۾ هن پهريون ڀيرو ملامتي صوفين جي نشاندهي ڪئي. هن جي چوڻ مطابق هو پاڻ کي عوام جي نظرن کان لڪائڻ ۽ الله جي قرب ۾ رهڻ خاطر ائين ڪن ٿا. بهرحال صوفين جي سوانح جي سلسلي ۾ هيءَ پهرين تصنيف هئي، جنهن کي بنياد بڻائي عبدالله انصاري پنهنجو ڪتاب طبقات صوفيه فارسيءَ ۾ لکيو. جنهن کي وڌيڪ تفصيل سان نائين/پندرهين صديءَ ۾ مولانا جامي نفحات الانس جهڙو تذڪرو مرتب ڪيو.

پنجين صديءَ جي ٻي اهم تصنيف ابونعيم اصفهانيءَ جي ضخيم تصنيف 'حلية الاولياءِ' يعني 'ولين جو سينگار' آهي، جنهن ۾ هن رسول الله ﷺ ۽ صحابه ڪرام کان پوءِ پنهنجي دور تائين مشهور صوفين ۽ بزرگن بابت گهڻي ۾ گهڻو مواد نقل حڪايتن ۽ اقوالن جي صورت ۾ گڏ ڪيو. خاص ڳالهه اها ته هر روايت جي پاڻ تائين سند آڻي پوءِ لکيائين. عربيءَ ۾ اهو هڪ ضخيم ڪتاب آهي، جيڪو ڏهن جلدن ۾ آهي، تازو ان جو اردوءَ ۾ ڇهن جلدن ۾ ترجمو ڇپيو آهي.

ابوالقاسم عبدالڪريم بن هوازن القشيري اصل خراسان جو هو، پر گهڻو وقت نيشاپور ۾ رهيو. تصوف ۾ سندس استاد ابو علي دقاق هو، جنهن جي وفات کان پوءِ عبدالرحمان سلمي جي صحبت اختيار ڪيائين. تصوف ۾ سندس مشهور تصنيف 'الرساله القشيريه' آهي جيڪو هن (1045/437) ۾ مڪمل ڪيو.

رساله قشيريه تصوف جي بنيادي ڪتابن ۾ شمار ٿئي ٿو، مصنف ان جي لکڻ جو سبب ٻڌائيندي چوي ٿو ته موجوده زماني ۾ تصوف جي صحيح سڃاڻپ غائب ٿي چڪي آهي. زهد ۽ تقويٰ ختم ٿي چڪا آهن ۽ ان جي جڳهه تي حرص و هوس غالب اچي چڪا آهن. شريعت جي پيروي ۽ صحيح عمل جي بجاءِ ان جي خلاف ورزي عام آهي. ان ڪري ضروري ٿي پيو آهي ته صوفين جي صحيح عقائد ۽ سندن اخلاق ۽ عادتن بابت هڪ مڪمل ڪتاب لکيو وڃي.

هن ڪتاب ۾ لڳ ڀڳ اسي مشاهير صوفين جو مفصل احوال پڻ ڏنل آهي. اهڙيءَ طرح صوفيانه اصطلاحن جي تشريح ۽ توضيح پڻ ڏني وئي آهي. ڪتاب ۾ جابجا حڪايتون، نقل ۽ اقوال آندل آهن. شريعت جي باري ۾ چوي ٿو ته اها بندگيءَ جا احڪام بجا آڻڻ جو نالو آهي، جڏهن ته حقيقت رباني مشاهدي کي چئجي ٿو. شريعت حقيقت کان سواءِ ناقابلِ قبول آهي ۽ جيڪا حقيقت شريعت جي پائبند ناهي، اها لاحاصل آهي.

ابوالحسن علي بن عثمان هجويري عرف داتا گنج بخش جي شهرت جو سبب سندس مشهور تصنيف 'ڪشف المحجوب' آهي، جيڪا فارسيءَ ۾ تصوف تي اولين تصنيف آهي. جديد تحقيق موجب مصنف ان کي لاهور ۾ مڪمل ڪيو. جيئن ڪتاب مان ظاهر ٿئي ٿو علي هجويري وڏي پايي جو عالم ۽ صوفي هو. سندس انداز تحرير عالمانه ۽ محققانه آهي ۽ سندس فارسي نثر نهايت جاندار آهي. ڪتاب ۾ هو نه صرف تصوف جي بنيادي اصولن جي وضاحت ڪري ٿو بلڪه ان سان گڏ پنهنجا ذاتي تجربا، مڪاشفا ۽ مجاهدا به بيان ڪري ٿو ۽ وڏن صوفين سان پنهنجي ميل ملاقاتن ۽ سير سفر جو به ذڪر ڪري ٿو. هو پنهنجي همعصرن ۾ قشيريءَ ۽ ابوسعيد ابوالخير جا نالا ڪڍي ٿو. ڪتاب جي تصنيف جو سبب ڄاڻائيندي لکي ٿو ته ڪنهن دوست ڪيس لکي موڪليو ته تصوف جي حقيقت ۽ صوفين جي عقائد بابت ڪيس معلومات ڏني وڃي. هجويري پهريون دفعو صوفين جي ٻارهن سلسلن يا گروهن جو ذڪر ڪيو آهي، جيڪي ان وقت تائين گهڻو مشهور هئا. هن ملامتيه صوفين جي باري ۾ به ڪجهه معلومات ڏني آهي.

پنجين صديءَ ۾ هجويريءَ کان سواءِ به ٻيا وڏا صوفي جيڪي فارسي جي ڪري مشهور آهن، اهي ابوسعيد ابوالخير (وفات 440/1049) ۽ عبدالله انصاري آهن. ابوسعيد خراسان جي شهر ميهنه ۾ پيدا ٿيو ۽ عبدالرحمان سلميءَ جو شاگرد ٿيو. هو پنهنجي اقوالن ۽ رباعين جي ڪري صوفي ادب ۽ عرفان ۾ خاص جڳهه والاري ٿو. هن باقاعدي خانقاه قائم ڪئي ۽ پنهنجي مريدن لاءِ ڏهن اصولن جي پائبندي لازم قرار ڏني جتي هن جنهن سماع کي پڻ باقاعدي رواج ڏنو. هن جي فڪر ۾ محبت تي زياده زور ڏنل آهي. هن جي زندگيءَ جو احوال ۽ ملفوظات سندس پڙپوٽي محمد منور 'اسرار التوحيد في مقامات الشيخ ابي سعيد' سال 1115/590 ۾ مرتب ڪيو.

عبدالله انصاري مشهور صحابي حضرت ابوايوب انصاري جي نسب مان هو. هو هرات ۾ ڄائو ۽ اتي ئي سال 1089/481 ۾ وفات ڪيائين. عام طور ڪيس پير هرات سڏيو وڃي ٿو.

سندس تصنيفات عربي ۽ فارسيءَ ۾ آهن، صوفين جي سوانح بابت سندس تصنيف "طبقات الصوفيه" آهي. عربيءَ ۾ هن "منازل السائرين" لکيو، جنهن ۾ ڏهه باب قائم ڪيا ۽ هر باب ۾ ڏهن منزلن يعني ڪل هڪ سئو منزلن جو بيان ٿيل آهي. انصاري پنهنجي عرفاني انداز ۾ قرآن پاڪ بابت مختصر مگر نهايت خوبصورت انداز ۾ تفسيري اشارات مرتب ڪيا جنهن کي چاليهن سالن کان پوءِ سندس هڪ شاگرد فضل الله ميبذي 1135/530 ڌاري 'ڪشف الاسرار وعده الابرار' نالي سان مڪمل ڪيو. جيڪو ڏهن جلدن تي مشتمل آهي. عبدالله انصاري جو گهڻو وقت نيشاپور ۾ گذريو ۽ هن مشهور صوفي ابوالحسن خرقاني (1034/425) کان فيض حاصل ڪيو، ان کان سواءِ هو ابوسعيد ابوالخير سان بہ عقيدت رکندو هو ۽ ساڻس ملاقات ڪئي هئائين. انصاري فارسي نثر جيڪو گهڻو ڪري مسجع آهي ۽ نظم ۾ جداگانہ ۽ بينظير اسلوب جو مالڪ آهي. هو محبت جي رنگ ۾ خدا سان همڪلامي ڪري ٿو ۽ ان ڪري سندس فڪر ۾ وحدت وجود جو رنگ چانيل آهي ۽ ان ۾ عجيب لذت ۽ چاشني موجود آهي.

سندس تصوف جو عرفاني انداز رساله 'پرده حجاب' ۾ هن رباعي مان ڏسي سگهجي ٿو.

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت
نامیست زمن برمن و باقی همه اوست

پنجين /يارهين صديءَ جو وڏو صوفي بلڪ اسلامي دنيا جو وڏي ۾ وڏو صوفي ۽ مصنف امام غزالي (1059/451- 1111/505) آهي، جنهن کي پڻ هن صديءَ ۾ شمار ڪرڻ گهرجي جيتوڻيڪ سندس وفات ڇهين صديءَ جي شروع يعني 1111/505 ۾ ٿي.

ابوحامد محمد غزالي سال 1058ع ۾ طوس ۾ ڄائو. امام الحرمين جويني جهڙو قابل شخص سندس استاد هو. غزالي هڪ ئي وقت متڪلم، محدث، فقيه، مفسر ۽ مفڪر هو. اهو بغداد ۾ سلجوقين جو زمانو هو. نظام الملڪ غزالي کي مدرسه نظاميہ بغداد ۾ استاد مقرر ڪيو. جتي هن پنهنجي قابليت جا جوهر ڏيکاريا ۽ سندس علمي شهرت چوڌس ڦهلجي وئي. اهوئي زمانو هو جڏهن منجهس اندروني اٿل پٿل اچي رهي ۽ هن پنهنجي علمي زندگيءَ ۾ سخت تشنگي محسوس ڪئي ۽ ڪنهن روحاني تبديليءَ جي انتظار ۾ رهڻ لڳو. اها سموري ڪشمڪش هن پنهنجي تصنيف "المنقذ من الضلال" يعني "گمراهيءَ کان ڇوٽڪارو" ۾ بيان

ڪئي آهي. جنهن ۾ هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو ته حقيقت يا معرفت تائين رسائي ظاهري حواسن ذريعي نه ٿي ڪري سگهجي، ان لاءِ هڪ الڳ فهم درڪار آهي. غزاليءَ جي زندگيءَ جو اهو هڪ وڏو واقعو هو، جنهن کيس اڳتي هلي تصوف جي دنيا ۾ اهم مقام تي پهچايو. اها سندس روحاني تجربن جي دنيا هئي جنهن ڪري هو 'احياءِ علوم الدين' جهڙي معرڪة الاراءِ ڪتاب تصنيف ڪري سگهيو، جنهن جهڙو ڪائنس پوءِ ٻيو ڪو اهڙو ڪتاب لکي نه سگهيو. انهيءَ ڪتاب جو اختصار هن پاڻ فارسي زبان ۾ 'ڪيمياءِ سعادت' نالي سان لکيو. سندس ٻين تصنيفات ۾ مشڪاة الانوار، مڪاشفة القلوب، منهاج العابدين، مقاصد الفلاسفه، تهافت الفلاسفه وغيره شامل آهن. هن پوئين ڪتاب ۾ فلسفين جي نظرين کي مضبوط دليلن سان رد ڪري ڏيکاريو اٿس. غزالي گهڻو ڪجهه لکيو ۽ گهڻو مقبول ٿيو ۽ ان ڪري ڪو وقت آيو جو سندس نالي جو فائدو وٺي ڪن ٻين عقيدي وارن عام ماڻهن کي گمراه ڪرڻ خاطر ڏانهس ڪتاب منسوب ڪري ڇڏيا. غزاليءَ جي تحريرن مغرب وارن کي به گهڻو متاثر ڪيو، جتي مٿس گهڻي تحقيق ٿي آهي.

تصوف جي تاريخ ۾ غزاليءَ جو مقام انهيءَ ڪري مٿانهون آهي، جو هن پنهنجي عالمانه استدلال ذريعي تصوف ۽ ظاهري عالمن يا فقيهن درميان هلندڙ تنازعي جو احياءَ جي صورت ۾ قابلِ قبول تصفيو ڪري ڏيکاريو. غزالي پنهنجي تحريرن ۾ متقدمين صوفين خاص طور محاسبي، جنيد، بايزيد، ابوطالب مڪي، ابوسعيد خراز وغيره جا گهڻا حوالا آڻي ٿو. ائين ڪٿي چئجي ته غزاليءَ تصوف جي اها عمارت، جنهن جا بنياد سراج، ڪلاباذي ۽ ابوطالب مڪي رکيا هئا، ان جي تڪميل ڪئي ۽ ان کي اهڙو سگهارو ۽ مضبوط ڪيائين جو ڪائنس پوءِ ڪنهن به طرف کان تصوف جي مخالفن هٿان ان تي ڪو وڏو حملو نه ٿي سگهيو. اهو غزاليءَ جو علمي ۽ فڪري ڪارنامو آهي، جو تصوف اسلامي زندگيءَ جو هڪ مڃيل ۽ عام طور قابلِ قبول نمونو ٿي پيو، جنهن جي ثبوت طور کيس "حجة الاسلام" جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو.

ساڳي صديءَ ۾ امام غزاليءَ جو ننڍو ڀاءُ احمد غزالي ٿي گذريو جنهن ڪائنس پندرهن سال پوءِ يعني 520/ 1126 ۾ وفات ڪئي. احمد غزالي جي تصوف ۾ عشق ۽ محبت جو غلبو آهي. جنهن ڪري هن جو شمار بايزيد بسطامي (874/260)، خرقاني (وفات 1034/425) ۽ ابوسعيد ابوالخير (1049/440) وارن صوفين جي ٽولي ۾ ٿئي ٿو. احمد غزاليءَ جي تصنيفات ۾ هڪ ننڍو رسالو سوانح شامل آهي، جنهن ۾ هن خوبصورت فارسي نثر ۽ نظم ۾ عشق ۽ محبت جي زبان ۾ تصوف جا نڪتا بيان ڪيا آهن. هو انهيءَ رسالي ۾ بنا نالي وٺڻ جي حلاج

جو هيئيون مشهور شعر نقل ڪري ٿو:

انا من اهوىٰ و من اهوىٰ انا   نحن روحان حللنا بدنا

ترجمو: مان اهو آهيان جنهن سان آءٌ محبت ڪريان ۽ اهو جنهن سان محبت ڪريان ٿو آءٌ آهيان. اسين ٻه روح آهيون، جيڪي هڪ بدن ۾ لٿا آهيون.

ليڪن انهيءَ شعر جي پوئين مصرع تي تنقيد ڪندي، احمد غزالي چوي ٿو ته ان ۾ شاعر دوئي جو اقرار ڪري ٿو، جيڪو وحدت جي خلاف آهي. البت پهرين مصرع ۾ وحدت جو اقرار آهي.

ڇهين صديءَ جي شروع ۾ همدان جي صوفي عبدالله ابن الميانجي جيڪو عين القضاة همدانيءَ جي نالي سان مشهور ٿيو، پنهنجي تحريرن ۾ ابن منصور حلاج جي نقش قدم تي هلڻ لڳو. هو شروع ۾ امام محمد غزاليءَ جي تحريرن کان متاثر هو، پر جڏهن ان جو ننڍو ڀاءُ احمد غزالي همدان آيو ته هن سندس محبت ۽ عشق واري نظريي کي اختيار ڪيو. هن پنهنجي مشهور ڪتاب "تمهيدات" ۾ ابليس کي سچو عاشق ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. جلد ئي کيس نظر بند ڪيو ويو. قيد ۾ رهڻ دوران هن "شڪوي الغريب" لکيو جنهن ۾ هن پنهنجي نظرين جي صفائي پيش ڪئي. پر کيس اها صفائي بچائي نه سگهي ۽ کيس 1131/526 ۾ قتل ڪيو ويو. همداني فارسي زبان جو اعليٰ شاعر هو ۽ هو پنهنجين تحريرن کي مؤثر بنائڻ لاءِ جتي ڪٿي اهي شعر آڻي ٿو.

هندوستان ۾ چشتي سلسلي جي مشهور صوفي بزرگ حسيني گيسو دراز 'زبدة الحقائق' نالي سان تمهيدات جي شرح لکندي همداني جي گهڻين ڳالهين سان اختلاف ظاهر ڪيو ۽ کيس "ٻچه عارف" ڪوٺيو آهي.

ڇهين/ٻارهين صديءَ جي تصوف ۾ شيخ الاشراق شهاب الدين يحييٰ سهروردي مقتول هڪ اهم ليڪن متنازع شخصيت آهي. هو ايران جي شهر زنجان جي پرسان سهرورد ۾ (1154/549) ۾ پيدا ٿيو. سندس طبيعت جو رجحان حڪمت ۽ فلسفي طرف هو جنهن ۾ هو خاص طور قديم ايران جي فڪر کان متاثر هو. حلب ۾ رهائش دوران اتي جي فقيهن سان سندس وڏا مناظرا ٿيا. سندس تصنيفن ۾ حڪمة الاشراق ۽ 'هياڪل النور' قابل ذڪر آهن. نور مان سندس مراد روح ۽ ظلمت مان مراد مادو آهي. انوار جو مطلب عقل ۽ افلاڪ جي عقول کي انوار

قاهره سڏي ٿو. مجرد انوار مان مراد انساني نفس ۽ نور الانوار مان مراد خدا وٺي ٿو. سهروردي کي سندس نظرين جي بنياد تي صلاح الدين ايوبيءَ جي دور ۾ (1191/587) ۾ جڏهن سندس عمر فقط 38 سال هئي، قتل ڪيو ويو.

ڇهين صديءَ ۾ ئي عبدالرحمان ابن الجوزي (1126-511/1200-597) پنهنجي مشهور تصنيف "تلبيس ابليس" ۾ جتي ٻين مختلف عقيدن ۽ فرقن کي ابليس جي هٿان گمراهي قرار ڏنو، اتي هن صوفين جي خلاف به دل کولي لکيو. هن سڀ کان وڌيڪ ابن منصور حلاج کي تنقيد جو نشانو بنايو ۽ ان کان پوءِ شيخ احمد غزاليءَ تي ڇوهه ڇنڊيا.

هن تصوف جي بنيادي ڪتابن، جهڙوڪ ڪتاب اللمع، رساله قشيريه، قوت القلوب، حلية الاولياء، طبقات الصوفيه وغيره تي پڻ تنقيد ڪئي. آخر ۾ هو امام غزاليءَ جي احياءَ علوم الدين ۾ پڻ ڪن ڳالهين جي نشاندهي ڪري چوي ٿو ته اهي شريعت جي خلاف آهن. ابنِ جوزي جيتوڻيڪ پاڻ حنبلي هو پر ان جي باوجود هو شيخ عبدالقادر جيلاني سان پنهنجو نظرياتي اختلاف ظاهر ڪري ٿو. بهرحال اها حقيقت آهي ته ڪيس وقت جي عباسي حڪمرانن جي پنيرائي حاصل هئي.

ڇهين/ٻارهين صدي جي تصوف ۾ شيخ عبدالقادر جيلاني (وفات 166/561) مقناطيسي شخصيت آهي. هو فارس جي شهر گيلان ۾ سال 1078/471 ۾ پيدا ٿيو. سترهن سالن جي عمر ۾ تعليم خاطر بغداد آيو ته اتي ئي رهي پيو. پنجاه سالن جي عمر ۾ سندس روحاني فيض جو ايڏو هُل هليو جو پري پري جا ڪيترا ماڻهو سندس خطبا ۽ وعظ ٻڌڻ لاءِ هر وقت حاضر هوندا هئا. جلد ئي سندس عقيدتمندن جو حلقو ايڏو وسيع ٿي ويو جو اهو ملڪي سرحدون لتاڙي ڏيهه پرڏيهه تائين پهچي ويو. اهڙيءَ طرح سندس نالي پويان قادري سلسلو وجود ۾ آيو جنهن جو اثر وڌ ۾ وڌ برصغير هندو پاڪ ۾ ٿيو. سنڌ ۾ به قادري طريقو گهڻو مقبول ٿيو، جتي ڪيس "پيرانِ پير" ۽ "غوث اعظم" جهڙن لقبن سان ياد ڪيو وڃي ٿو. ۽ ڏانهس ڪيتريون ڪرامتون منسوب ڪيون وڃن ٿيون.

شيخ عبدالقادر جي تصنيفات ۾ غنية الطالبين، فتوح الغيب ۽ فتح الرباني قابلِ ذڪر آهن. سندس انداز بيان ۾ خطبات جو زور ۽ روحاني قوت جو سمنڊ موجون ماريندڙ آهي. فتوح الغيب ۾ تصوف جي تعريف هن ريت ملي ٿي. اهو اٺن خصلتن جي گڏجڻ جو نالو آهي. سخاوت حضرت ابراهيم جي، صبر حضرت ايوب جو، مناجات حضرت زڪريا جي، عفت حضرت يحييٰ جي، خرقه پوشي حضرت موسيٰ جي، ڇڙائي حضرت عيسيٰ جي، ۽ فقر حضرت محمد ﷺ جو.

هندوستان ۾ مشهور چشتي صوفي سيد محمد حسيني گيسودراز شيخ عبدالقادر جي هڪ مختصر رسالي، جنهن ۾ شيخ جا الهامات آهن. انهن جي شرح "جواهر العشاق" نالي سان فارسيءَ ۾ مرتب ڪئي. ان کان پوءِ شيخ عبدالحق محدث دهلوي جيڪو پاڻ قادري طريقي سان وابسته هو، تنهن شيخ عبدالقادر جيلاني جي مشهور تصنيف فتوح الغيب جي شرح فارسيءَ ۾ لکي جنهن کي گهڻي مقبوليت حاصل ٿي.

پنجين صديءَ جي آخر ڏاري ۽ ڇهين صديءَ جي اوائل ۾ مجدد الدين سنائي (وفات525/1131) فارسي زبان جو پهريون وڏو صوفي شاعر ٿي گذريو آهي. هو موجوده افغانستان جي شهر غزنيءَ ۾ پيدا ٿيو هو ۽ ابتدائي زندگيءَ ۾ غزنوي سلطانن جو درٻاري شاعر هو. پر اوچتو سندس طبيعت ۾ ڦيرو آيو ۽ قصيده گوئي ترڪ ڪري "حديقه الحقيقه" نالي ڏگهي مثنوي نظم ڪيائين جنهن ۾ صوفي نظرين جي سمجهاڻي ننڍين ننڍين آکاڻين ۽ تمثيلي انداز ۾ ڏنائين. مثنويءَ ۾ توحيد، تنزيه، معرفت، اخلاص، مجاهده، ذڪر، وجود ۽ عدم، حب ۽ محبت، شوق ۽ اتصال، رضا ۽ تسليم، عشق مجازي ۽ حقيقي، لاهوت ۽ ناسوت جهڙن موضوعن تي اظهارِ خيال ڪري ٿو. هو نهايت محتاط ۽ سنجيده انداز ۾ وحدت وجود جي باري ۾ پنهنجا خيال پيش ڪري ٿو. هڪ هنڌ چوي ٿو.

ڪفر و دين در رهت پويان
وحده لاشريڪ له گويان

ترجمو: ڪفر ۽ دين ٻئي هن جي راهه جا پانڌيڙا آهن. گويا ٻئي چون ٿا ته اهو هڪڙو آهي ۽ هن جو ٻيو شريڪ ناهي.

منصور حلاج جي ترجماني ڪندي پنهنجي راءِ هن ريت پيش ڪري ٿو.

دل و جانش نهفته شد حق جوي
شدزبانش بحق انا الحق گوي

ترجمو: سندس دل ۽ جان حق جي تلاش ۾ گم ٿي ويا. سندس زبان حق سان ملي انا الحق چيو.

سنائي کان پوءِ فارسي زبان جو ٻيو وڏو صوفي شاعر فريد الدين عطار آهي. هو نيشاپور يا ان جي آسپاس 1142/ 557 ۾ پيدا ٿيو. جيئن سندس تخلص مان ظاهر آهي، هو ڏنڌي جي لحاظ کان حڪمت ڪندو هو. نثر ۾ سندس مشهور ڪتاب "تذڪرة الاولياءِ"کان سواءِ نظم ۾ ڪيترريون مثنويون آهن. جهڙوڪ پند نامه، منطق الطير، الاهي نامه، مصيبت نامه، اسرار نامه.

اهڙيءَ طرح سندس رباعين جو مجموعو مختار نامه ۽ ديوان پڻ موجود آهن. عطار مجدد الدين بغداديءَ جو مريد هو ۽ اهو وري نجم الدين ڪبريٰ جو خليفو هو. ان لحاظ کان عطار جو واسطو ڪبراوي سلسلي سان هو. عطار پنهنجي نظرين ۾ واشگاف طور وحدت الوجود جو اقرار ڪيو آهي، جيئن هن شعر مان ظاهر آهي:

ای روی درکشیده ببا زار آمده

خلقی بدین طلسم گرفتار آمده

ترجمو: هائو، هو پنهنجو ڇهرو کولي جهان ۾ ظاهر ٿيو آهي. سموري مخلوق انهيءَ منڊ ۾ ڦاٿل آهي.

سال 617/1220 ۾ منگولن جڏهن نيشاپور ۾ قتلِ عام ڪيو ته عطار ان حملي ۾ شهيد ٿي ويو. سنائي ۽ عطار جي شاعري توڙي فڪر جو سنڌ هنڌ جي شاعري ۽ صوفي فڪر تي وڏو اثر رهيو آهي. وڏي ڳالهه ته مولانا جلال الدين روميءَ جهڙو عظيم صوفي شاعر پڻ ڪائنس متاثر هو، جو هنن لفظن ۾ ٻنهي کي هن ريت خراج عقيدت پيش ڪري ٿو.

هفت شهر عشق را عطار گشت ماهنوز اندر خم یك کوچه ایم

عطار روح بود و سنائی دو چشم او ما از پی سنائی و عطار آمده ایم

ترجمو: عطار روح وانگر آهي ۽ سنائي ان جون ٻه اکيون. اسان سنائي ۽ عطار جي پويان آيان آهيون.

ستين/تيرهين صدي

ستين/تيرهين صديءَ کي تصوف جي عروج جي صدي چئجي ته وڌاءُ نه ٿيندو. ان دور ۾ جتي سهروردي، ڪبراوي ۽ شاذلي طريقا اڀرندي نظر اچن ٿا اتي ٽي اهڙيون عظيم هستيون چانيل نظر اچن ٿيون جن مان هر هڪ اسلامي دنيا جي وڏي حصي کي متاثر ڪيو. اهي آهن شيخ شهاب الدين سهروردي (وفات 1234/632)، محي الدين ابنِ عربي (وفات 1240/638) ۽ جلال الدين رومي (وفات 1274/672)

شهاب الدين جي تربيت سندس چاچي شيخ ابونجيب سهروردي (وفات 1168/562) ڪئي جيڪو بغداد جي جامعہ نظاميه ۾ استاد هو ۽ شيخ احمد غزالي ۽ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جو معتقد هو. هن پاڻ هڪ ننڍو رسالو "آداب المريدين" لکيو هو. شيخ شهاب الدين جي تصنيفن مان شهرت ۽ مقبوليت "عوارف المعارف" کي ملي جيڪو صوفين جي حلقن ۾ درسي ڪتاب جي حيثيت حاصل ڪري ويو. سنڌ هند ۾ سهروردي سلسلو بهاءُ الدين ملتاني جي

ذريعي ڦهليو جيڪو پاڻ بغداد ۾ پهچي سهرورديءَ جو مريد ۽ خليفو ٿيو هو. بهاءُ الدين کان ڪجهه وقت اڳ سنڌ جو بزرگ نوح بکري پڻ بغداد ۾ سهرورديءَ جو مريد ٿيو ۽ موٽي سنڌ آيو. سندس مزار بکر جي قلعي اندر آهي جنهن جا آثارِ روهڙي ۽ سکر جي وچ تي درياءَ جي ہيٽ تي آهن.

ستين صدي اندر ہيو وڏو سلسلو جنهن عرب دنيا خاص طور مصر، تيونس ۽ اتر افريقا ۾ اثر نفوذ حاصل ڪيو، اهو شاذلي طريقو آهي، جنهن جو باني ابوالحسن علي بن عبدالله شاذلي (وفات 1258/656) هو. هو تيونس ۾ جائو ۽ مصر ۾ ان سال وفات ڪيائين جڏهن بغداد ۾ هلاڪو جي هٿان عباسي خلافت جو خاتمو ٿيو. شاذلي جي تحريرن ۾ "حزب البر" "حزب النصر" ۽ "حزب البحر" شامل آهن. جن مان پوئين کي گهڻي مقبوليت ملي. اهي بنيادي طور دعائون يا ذڪر آهن، جن کي وظيفي طور اختيار ڪيو ويندو آهي. شاذلي طريقي ۾ جنهن ہئي شخص نالو ڪڍيو اهو ابنِ عطاءَ الله وفات (1309/703) اسڪندري آهي، جنهن پنهنجي مختصر تصنيف "الحِڪَم" يعني "دانائي" جي ڪري وڏي شهرت حاصل ڪئي. هن ڪتاب ۾ ڪل 262 مقولا آهن، جيڪي بهترين عربي نثر جو نمونو آهن جن ۾ ايڏي ڪشش ۽ تاثير آهي جو ان تي ڪيئي شرحون لکيون ويون آهن. مخدوم عبدالجبار صديقي پاٽائي جو ڪيل سنڌي ترجمو پڻ شايع ٿي چڪو آهي.

مشهور قصيده برده جو مصنف امام بوصيري جو تعلق پڻ شازلي طريقي سان هو ۽ هو پڻ ستين صديءَ ۾ ٿي گذريو. هو مصر جي شهر قاهره جي پرسان 1213/610 ۾ جائو ۽ 1296/695 ۾ وفات ڪري ويو. مشهور روايت موجب فالج جي بيماريءَ ۾ ڪيس نبي ڪريم ﷺ جي زيارت نصيب ٿي جنهن ۾ هن ڏٺو تہ پاڻ پنهنجي چادر مبارڪ کيس لاهي ڏنائون، جنهن کان پوءِ بوصيري صحتياب ٿيو. قصيده برده جي بندن ۾ بوصيري پيغمبرِ اسلام سان جنهن والهانہ عشق ۽ محبت جو اظهار ڪيو آهي، ان جو ہيو مثال ملڻ مشڪل آهي. اهوئي سبب آهي جو ان کي اسلامي دنيا ۾ بي پناهہ مقبوليت حاصل ٿي ۽ ان جي ورد کي روحاني شفا جو سبب سمجهيو وڃي ٿو. سنڌي ٻوليءَ ۾ پڻ قصيده برده جا ڪيترا منظوم ترجما موجود آهن.

شاذلي طريقي سان وابستہ جنهن ہئي بزرگ جو نالو گهڻو مشهور ٿيو، اهو ابوعبدالله محمد بن سليمان الجزولي (1465/867) آهي. ان جو سبب سندس دعائن يا وظيفن جو ڪتاب "دلائل الخيرات" آهي، جنهن ۾ نبي ڪريم ﷺ جن جي باري ۾ ڪيترائي درود ڏنل آهن. ۽ انهن جو مقصد سندس ذات سان محبت ۽ عشق پيدا ڪرڻ آهي. ترڪيءَ جي سلطانن جي اثر

سبب دلائل الخيرات اسلامي دنيا جي گھڻن پاڱن تائين پهچي ويو. ايتري قدر جو سنڌ ۾ پڻ هر پڙهيل گهر ۾ قرآن شريف جي تلاوت سان گڏ "دلائل الخيرات" جو ورد ڪيو ويندو هو.

ستين صديءَ ۾ ڪبراوي سلسلي جو پڻ آغاز ٿئي ٿو, جنهن جو باني نجم الدين ڪبرا هو, جيڪو هڪ واسطي سان ابونجيب سهروردي جو فيض يافته هو. 1145ع ۾ وچ ايشيا جي شهر خيو ۾ پيدا ٿيو ۽ 1220/618 ۾ منگولن جي هٿان شهيد ٿي ويو. هن جون ڪجهه تصنيفات به آهن. پر ڪبراوي سلسلي جو اصل مقبوليت جو سبب نجم الدين رازي ۽ سندس تصنيف "مرصاد العباد" آهي. نجم الدين دايه اصل رَي شهر جو هو, پر منگولن جڏهن خوارزم تي حملو ڪيو ته هي ان ڪان اڳ اتان لڪي نڪتو ۽ موجوده ترڪيءَ جي شهر اناطوليه ۾ اچي پهتو جتي علاو الدين ڪيقباد ڪيس پناهه ڏني. اتي ئي هن پنهنجي تصنيف 'مرصاد العباد' مڪمل ڪئي. هن سال 1252/654 ۾ وفات ڪئي. نجم الدين رازي ڪان پوءِ هن سلسلي ۾ علاؤ الدين سمناني (وفات1336/737) وڏو نالو ڪڍيو جنهن ابنِ عربيءَ جي نظريات تي تنقيد ڪئي.

برصغير هندو پاڪ ۾ ڪبراوي سلسلي جو وڏو نمائندو سيد علي همداني هو, جيڪو 1311 ڌاري ڪشمير ۾ آيو. هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف هو, جنهن مان ذخيرة الملوڪ گهڻو مشهور آهي. هن 1385/737 ۾ وفات ڪئي ۽ ڪشمير ۾ مدفون آهي.

ستين صديءَ بلڪ تصوف جي سموري تاريخ جي اهم ترين شخصيت جنهن پاڻ ڪان پوءِ تصوف جي سموري تاريخ ڪي فڪري لحاظ ڪان گهڻي ۾ گهڻو متاثر ڪيو, اهو اسپين جو محمد بن علي ابن عربي آهي, جنهن کي "محيي الدين" ۽ "شيخ اڪبر" جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. هو اسپين جي شهر مرسيه ۾ 1165/560 ۾ ڄائو ۽ اشبيليه ۾ علم جي تحصيل ڪيائين. سال 1211/608 ۾ مصر حجاز ۽ موجوده ترڪيءَ جي ڪن حصن جو سير سفر ڪيائين. بغداد ۾ سندس ملاقات شيخ شهاب الدين سهرورديءَ سان ٿي. آخر 1250/638 ۾ دمشق ۾ وفات ڪيائين جتي مدفون آهي.

ابنِ عربيءَ جي تصنيفات جو تعداد چار سئو جي لڳ ڀڳ آهي. هن کي عربي نثر توڙي نظم ۾ يڪسان دسترس آهي. ابنِ عربيءَ جي فڪر جو مرڪزي نقطو هي آهي ته ڪائنات ۾ وجود صرف ذات خداونديءَ جو آهي. اهو ئي واجب الوجود آهي. هيءَ ڪائنات يا مخلوق ان جي صفتن جي تجلي ۽ مظهر آهي. ابنِ عربي خدا ۽ ڪائنات جي وچ ۾ عينيت جي نسبت قائم ڪري ٿو ۽ سندس سڀني تصنيفن ۾ سڄو زور انهيءَ نسبت کي مختلف طريقن سان سمجهائڻ

آهي. ابنِ عربيءَ جي فڪر کي عام طور وحدت الوجود جو نالو ڏنو ويو ٿو. جيتوڻيڪ هن پاڻ اهو اصطلاح ڪٿي به استعمال نه ڪيو آهي.

ابنِ عربيءَ جي تصنيفات مان "فتوحات مڪيه" ۽ "فصوص الحڪم" کي وڏ ۾ وڏ شهرت ملي. فتوحات هڪ ضخيم تصنيف آهي جنهن ۾ 560 باب آهن. اسلام جي بنيادي ارڪان کان وٺي تصوف ۽ مذهب جي فلسفي يعني الاهيات جي هر پهلوءَ تي قرآن، حديث ۽ صوفين جي اقوالن ۽ اعمالن جي روشنيءَ ۾ بحث ٿيل آهي. ڪتاب ۾ هڪ پورو باب صوفي اصطلاحن جي سمجهاڻي تي مشتمل آهي. اهڙيءَ طرح سڀ کان پهرين ابنِ عربي پنهنجا عقائد تفصيلي طور بيان ڪيا آهن ته جيئن خوامخواه جي غلط فهمين پيدا ڪرڻ کان بچاءُ ٿي سگهي. بهرحال هر هنڌ هو اها وضاحت ڪري ٿو ته وٽس تشريح ۽ تعبير جو بنياد سندس ذاتي ڪشف آهي.

فصوص الحڪم جيڪو نسبتا هڪ ننڍو ڪتاب آهي، ان بابت ابنِ عربي لکي ٿو ته اهو سال 627ھ جو محرم جو مهينو هو ۽ هو دمشق ۾ ترسيل هو ته خواب ۾ کيس پاڻ ڪريم ﷺ جن جي زيارت نصيب ٿي. پاڻ سڳورن جي هٿن ۾ "فصوص الحڪم" ڪتاب هو ۽ کيس ڏئي لکڻ جو حڪم ڪيائون. هن ڪتاب ۾ ڪل 27 باب آهن. اسلامي تصوف ۽ عرفان جي تاريخ ۾ هي نهايت اهم ڪتاب آهي. فڪري لحاظ کان "فصوص" کي "فتوحات" جو نچوڙ چئي سگهجي. جنهن ۾ اهو ساڳيو عينيت جو فلسفو نظر اچي ٿو. فتوحات ۾ "سبحان من خلق الاشياء و هو عينها" يعني پاڪائي ان ذات جي جنهن مخلوق پيدا ڪئي ۽ پاڻ ان جو عين آهي، چئي ان فڪر جو بنياد رکي ٿو ته وري فصوص جي فص هوديه ۾ "و هي انه عين الاشياء" يعني اهوئي بيشڪ شين جو عين آهي، جا الفاظ استعمال ڪري ساڳئي نظريي جي توثيق ڪري ٿو.

ابنِ عربيءَ جي فڪر اڳتي هلي اسلامي دنيا جي وڏن ذهنن کي متاثر ڪيو جن ۾ هڪ طرف فخر الدين عراقي (688/1289)، محمد شيرين مغربي (وفات 809/1406) ۽ مولانا جامي (وفات 898/1492) جهڙا باڪمال شاعر ۽ نثر نگار شامل آهن ته ٻئي طرف انهن ۾ صدر الدين قونوي (وفات 1274/1673)، عبدالرزاق ڪاشاني (736/1335) ۽ جلال الدين سيوطي (911/1505) جهڙا عالم فاضل به اچي وڃن ٿا. ليڪن ساڳي وقت ابنِ عربيءَ جي فڪر جا سخت مخالف پڻ پيدا ٿيا جن جي صف ۾ سرفهرست ابنِ تيميه (728/1328)، ابنِ خلدون (808/1406) ۽ ابنِ حجر عسقلاني (825/1421) جهڙيون هستيون پڻ شامل آهن.

ستين/تيرهين صديءَ جو هيو عظيم صوفي بلڪ تصوف جي دنيا جو وڏي ۾ وڏو شاعر جلال الدين رومي (1273/672-1207/601) آهي. هو موجوده افغانستان جي شهر بلخ ۾ ڄائو. اهو زمانو هو جڏهن منگولن جي حملن ۽ يلغارن وچ ايشيا جي ملڪن کي افراتفريءَ جو شڪار بنائي ڇڏيو هو. انهيءَ ڪري رومي اڃان ڇوڪرو هو ته سندس پيءُ بهاؤلدين جيڪو پڻ وڏو صوفي هو بلخ مان لڏ پلاڻ ڪئي ۽ آخر ۾ وڃي موجوده ترڪيءَ جي شهر قونيه ۾ مقيم ٿيو.

مثنوي رومي جيڪا چوويهه هزار بيتن تي مشتمل آهي تصوف جو هڪ عظيم شاهڪار آهي، جنهن ۾ تصوف جي بنيادي اصولن کي تمثيلي ۽ حڪايتن واري انداز ۾ بيان ڪيو ويو آهي. انهيءَ ڪري منجهس انساني ذهن کي متاثر ڪرڻ جي وڏي سگهه موجود آهي. اهوئي سبب آهي جو مثنوي روميءَ کي تصوف جي ذري گهٽ سڀني سلسلن ۾ وڏي قدر جي نگاهه سان ڏٺو ويو آهي ۽ شعرن کي حوالي طور پيش ڪيو ويجي ٿو.

مثنويءَ کان سواءِ روميءَ جي شاعريءَ جو ٻن هزار غزلن تي مشتمل ديوان شمس تبريز پڻ موجود آهي، جيڪي هن پنهنجي مرشد شمس جي روحاني قوت کان متاثر ٿي لکيا هئا ۽ ان ۾ هن پنهنجي نالي بدران مرشد جي نالي کي تخلص طور استعمال ڪيو آهي. روميءَ جي غزلن ۾ سمنڊ جو جوش ۽ ان جي موجن جي رواني آهي، جيڪا ڪائنات جي هر شيءِ کي احاطي ۾ آڻي ٿي. روميءَ جي ملفوظات جو مجموعو هڪ ننڍي ڪتاب 'فيه ما فيه' جي صورت ۾ پڻ موجود آهي. جيتوڻيڪ رومي ابنِ عربيءَ جو ننڍو معاصر آهي پر سندن ملاقات تاريخي طور ثابت ناهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جي تحقيق موجب ابن عربي سال 1210/607 ۾ سيروسفر ڪندي ايشيا ڪوچڪ آيو جتي هو سلطان ڪيڪائوس جو مهمان ٿيو جنهن کيس قونيه ۾ رهڻ جي آڇ ڪئي. ابن عربي ڪجهه عرصو اتي رهيو جتي هن صدرالدين قونوي (673-607) جي ماءُ سان شادي ڪئي. اهڙيءَ طرح قونوي " سندس اڳ ڄائو ٿيو. بلڪ اڳتي هلي هو نه صرف ابن عربي جو وڏو شارح ٿيو ۽ سندس فڪر کي قونيه ۾ ڦهلائڻ جو هر طرح اهل ثابت ڪيو. مولانا رومي ۽ سندس والد اندازو آهي ته 1225 ڌاري يا ڪجهه وقت اڳي اچي قونيه پهتا هئا. ان عرصي دوران ئي روميءَ جو صدرالدين سان گهرو رابطو قائم ٿيو ۽ هنن جي پاڻ ۾ علمي ڏي وٺ جي شروعات ٿي. اڳتي هلي صدرالدين ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جو درس ڏيڻ شروع ڪيو ۽ ان جي مشهور شرح 'فڪوڪ'

مرتب ڪئي. اهو زمانو هيو جڏهن فخرالدين عراقي جيڪو بهاءُ الدين سهروردي ملتانيءَ جو نياڻو هو سال 1266 يا ان جي لڳ ڀڳ قونيہ ۾ وارد ٿيو ۽ صدرالدين قونويءَ جي درس ۾ اچي شامل ٿيو انهيءَ صحبت جي اثر تحت پنهنجي مشهور تصنيف 'لمعات' مرتب ڪئي. ان عرصي دوران عراقيءَ جون مولانا روميءَ سان پڻ رهاڻيون ممڪن نظر اچن ٿيون جنهن جا اشارا ديوان شمس تبريز ۾ ملن ٿا.

مولانا روميءَ جڏهن سال 672 /1273 ۾ وفات ڪئي تہ سندس جنازي نماز صدرالدين قونوي پڙهائي. هڪ سال جي اندر وري صدرالدين پاڻ وفات ڪئي. فخرالدين عراقي فارسي زبان جو صاحب طرز شاعر آهي ۽ سندس شاعريءَ ۾ تصوف جو محبت وارو ۽ وجودي رنگ جو ڀرپور اظهار ملي ٿو. هن سال 688 /1299 ۾ وفات ڪئي ۽ هن کي دمشق ۾ ابن عربيءَ جي مزار جي ڀرسان ڪيس دفن ڪيو ويو.

ابن عربيءَ جي فڪر جو ٻيو وڏو شارح مؤيدالدين جندي ثابت ٿيو جيڪو صدرالدين قونويءَ جو مريد ۽ فيض يافتہ هو. هن پڻ فصوص جي شرح لکي ليڪن جندي کان وڌيڪ سندس شاگرد عبدالرزاق ڪاشاني پاڻ کي ابن عربيءَ جو وڏو شارح ۽ مقلد ثابت ڪيو جنهن جي فصوص جي لکيل شرح کي گهڻي پذيرائي ملي. هن 'اصطلاحات الصوفيہ' نالي هڪ ننڍو رسالو پڻ لکيو جيڪو ابن عربيءَ جي فڪر کي سمجهڻ لاءِ ڪنجيءَ جي حيثيت رکي ٿو. ڪاشاني 1335 / 736 ۾ وفات ڪئي.

ستين صدي جي ٻي اهم شخصيت شيخ مصلح الدين سعدي شيرازي (وفات 1292-692) آهي جيڪو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ کي پنهنجو مرشد تسليم ڪري ٿو. هن گهڻي سيرو سياحت ڪئي هندستان ۾ پڻ آيو هو. شيخ سعدي جي تصنيفات ڪريما، گلستان ۽ بوستان کي درسي ڪتابن جي حيثيت رهي آهي. بوستان مڪمل نظم ۾ آهي جڏهن تہ گلستان نثر توڙي نظم ۾ آهي. ازانسواءِ سندس شاعريءَ جي مڪمل ڪليات موجود آهي. فارسي شاعريءَ ۾ سعديءَ جي غزليات کي هڪ خاص مقام حاصل آهي. سعديءَ جي تصوف جي خاص خصوصيت اها آهي تہ ان ۾ اخلاقيات جو عنصر يا تعليمات تصوف جي نظريات تي گهڻو غالب آهي. هو طريقت کي خدمت خلق جو نالو ڏئي ٿو. سندس مشهور شعر آهي.

طريقت بجز خدمت خلق نيست
بہ تسبيح و سجاده ودلق نيست

ترجمو: طريقت خدمت خلق کانسواءِ ٻيو ڪجهہ ناهي. اها تسبيح ڦيرائڻ ، مصلي تي ويهڻ ۽ گودڙي ڍڪڻ جو نالو ناهي.

ائين صديءَ ۾ فارسي شاعريءَ جي حوالي سان حافظ شمس الدين شيرازي (1325/ 726- 1389/791) جو نهايت اهم مقام آهي. هن کي فارسي غزل جو وڏي ۾ وڏو شاعر تسليم ڪيو ويو آهي جنهن جو ثبوت مغرب توڙي مشرق ۾ سندس بي پناهہ مقبوليت مان ملي ٿو. نقادن جو چوڻ آهي تہ غزل جي شاعريءَ ۾ حافظ پنهنجو مٽ پاڻ آهي. ليڪن اها بہ حقيقت آهي تہ سندس غزل جي ڪابہ مصرع شراب ۽ شاهد، مي ۽ ميخانہ يا ان جي لوازمات کان شايد خالي هجي. انهيءَ صورتحال جي ڪري حافظ جي صوفيانہ نظريات بابت اختلاف رهيو آهي. ليڪن اها حقيقت آهي تہ وڏن وڏن صوفين پنهنجي نظرين لاءِ حافظ جي شاعري مان استدلال ورتو آهي. خاص طور سنڌ هنڌ ۾ حافظ کي هڪ وڏو صوفي شمار ڪيو ويو آهي، ايتري قدر جو امام رباني پڻ پنهنجي مڪتوبات اندر حافظ جا شعر حوالي طور آڻي ٿو: مثلا هي شعر هڪ کان وڌيڪ ڀيرا مڪتوبات ۾ اچي ٿو:

راز درون پرده ز رندان مست پرس

کين حال نيست صوفي عالي مقام را

ترجمو: پردي جو اندريون راز مست رندن کان پڇ، ڇوتہ اهو حال عالي مرتب صوفين کي بہ حاصل ناهي.

ان جو هڪڙو سبب شايد اهو آهي تہ هو ڪنهن وڏي صوفي سلسلي سان باقاعده منسلڪ نہ هو.

ائين / چوڏهين صديءَ جي شروع ۾ سال 1317 /717 ۾ محمود شبستري گلشن راز نالي اٽڪل هڪ هزار بندن تي مشتمل مثنوي نظم ڪئي جنهن کي صوفي ادب ۾ لافاني مقام حاصل آهي. اها مثنوي هن انهن پندرنهن سوالن جي جواب ۾ مرتب ڪئي جيڪي هرات جي هڪ ٻئي اهل ذوق صوفي امير سيد حسيني کانئس پڇيا هئا، جنهن لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هو ٻن واسطن سان شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جو مريد هو. محمود تبريز جي ڀرسان ننڍي ڳوٺ شبستر ۾ سال 1287/681 ۾ پيدا ٿيو ۽ 1320/720 ۾ وفات ڪئي. اهو زمانو هو جڏهن منگولن بغداد جي خليفي کي قتل ڪرڻ کان پوءِ هر طرف تباهي ۽ بربادي ڦهلائي ڇڏي هئي. عالم اسلام تان اهو عذاب تڏهن هٽيو جڏهن 1296 /696 ۾ منگولن جي سردار غازان اسلام قبول ڪيو.



شيخ محمود جوانيءَ ۾ گهڻا سير سفر ڪيا ۽ حجاز مقدس بہ ويو. هو پاڻ تسليم ڪري ٿو تہ ابن عربيءَ جا ڪتاب فصوص الحڪم ۽ فتوحات مڪيہ کيس گهڻو پسند هئا. اهوئي سبب آهي جو سندس هن مثنويءَ ۾ ابن عربيءَ جي فڪر جو پڙاڏو چڱيءَ ريت محسوس ٿئي ٿو ۽ وٽس ابن عربيءَ جا اصطلاح واجب ۽ ممڪن، قديم ۽ حادث، وجود ۽ عدم ساڳئي انداز ۾ ملن ٿا.

ڏهون سوال انا الحق جي راز بابت آهي. ان جي جواب ۾ چوي ٿو:

جز از حق نيست ديگر هستي الحق
هو الحق گوي وگر خواهي انالحق

ترجمو: حق کانسواءِ ٻيو ڪير ناهي بس حق ئي موجود آهي.
پوءِ تون چوين 'اهوئي حق آهي' يا 'آءٌ حق آهيان'.
هڪ ٻئي شعر ۾ ابن عربيءَ جي تقليد ڪندي چوي ٿو:

چون ممڪن گرد امڪان بر افشاند
بجز واجب دگر چيزي نماند

معنيٰ: جڏهن ممڪن کان امڪان جي دز پري ٿي تہ واجب کانسواءِ ٻي ڪا شيءِ نہ بچي.

آخري ٻن سوالن جي اندر هو صوفيانہ شاعريءَ جي خاص اصطلاحن جي سمجهاڻي ڏي ٿو. مثلا شراب، شمع، شاهد ۽ خرابات جو ڇا مطلب آهي. بهرحال اها حقيقت آهي تہ گلشن راز جي وڏيڪ مشهوري ۽ مقبوليت ۾ ان جي شرح مفاتيح الاعجاز جو وڏو دخل آهي جنهن جو مصنف شمس الدين محمد لاهيجي آهي جنهن اها ضخيم شرح 1442 /877 ۾ لکي مڪمل ڪئي. گلشن راز جون ٻيون بہ ڪيترين شرحون لکيون ويون آهن.

سنڌ هند جي صوفي فڪر جي نشو نما ۾ گلشن راز کي وڏي اهميت حيثيت حاصل رهي آهي.

انين صدي جي پوئين اڌ ۾ 'انسان ڪامل'، جو مصنف عبدالڪريم بن ابراهيم الجيلي پيدا ٿيو. هڪ اندازي موجب هو 1365 /766 ۾ ڄائو ۽ 1417 /820 ڌاري وفات ڪيائين. هوماءُ جي طرفان شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جي اولاد مان هو. انسان ڪامل ۾ بار بار هو کيس شيخ ۽ مرشد جي لقب سان ياد ڪري ٿو. هن پنهنجي زندگيءَ جو وڏو عرصو يمن ۾ گذاريو ۽ هڪ هنڌ ٻڌائي ٿو تہ پاڻ هندستان جو سفر ڪيو هئائين. جيليءَ جي ويهاروڪن ڪتابن جا نالا معلوم آهن، ليڪن سندس شهرت جو خاص سبب انسان ڪامل آهي جنهن ۾ هو بنيادي

طور ابن عربيءَ جو پوئلڳ محسوس ٿئي ٿو. هو ابن عربيءَ وانگر چوي ٿو ته هن جيڪي ڪجھ لکيو آهي ان جو بنياد سندس صريح ڪشف آهي. پر هو اهو به چوي ٿو ته مان ڪتاب ۾ اهڙي ڪابه ڳالھ نه لکي آهي جيڪا قرآن ۽ سنت جي خلاف هجي. هن جي نظر ۾ اصل وجود خيال آهي ۽ اها اهڙي ذات آهي جنهن ۾ معبود جو ڪامل ظهور ٿئي ٿو. هو ڪتاب جي باب سٺ ۾ انسان ڪامل جو تصور پيش ڪري ٿو ۽ چوي ٿو ته ان جي مثالي صورت پيغمبر اسلام محمد ﷺ آهي. اڳتي هلي وري قطب عالم جي تصور تحت هو پنهنجي مرشد شيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي جو ذڪر ڪري ٿو.

اٺين /چوڏهين صدي جي تصوف ۾ نهايت نمايان شخصيت بهاءُ الدين نقشبنديءَ جي آهي جنهن جي ڪري نقشبندي سلسلي جي ان نالي سان سڃاڻپ ٿيڻ لڳي. بهاءُ الدين جو تعلق وچ ايشيا سان هو ۽ مشهور صوفي يوسف همداني (1140 /535-1048 /440) جي اولاد مان هو جيڪو نه صرف شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جو وڏو همعصر هو بلڪ ان جي اڪثر صحبت ۾ رهندو هو. يوسف همداني جو پاڻ ڪان متي سلسلو ابو الحسن خرقاني، بايزيد بسطامي ۽ سلمان فارسيءَ ڪان ٿيندو حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه تائين پهچي ٿو. يوسف همدانيءَ جي خليفي عبدالخالق غجدوانيءَ وچ ايشيا ۾ هن سلسلي کي ڦهلايو ۽ اتي هن سلسلي جو نالو 'طريقه خواجگان' مشهور ٿي ويو. انهيءَ ڪري نقشبندي طريقي جي صوفين کي اڪثر خواجه جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. هن ئي اهي اٺ اصول قائم ڪيا جيڪي نقشبندي سلسلي جي خاص شناخت آهن. يعني هوش دردم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت درانجمن، ياد ڪرد، باز گرد، نگاه داشت ، ياد داشت. بهاءُ الدين نقشبندي پنجن واسطن سان عبدالخالق غجدوانيءَ جو مريد آهي. هن پنهنجي سلسلي جو آغاز بخارا مان ڪيو. چون ٿا ته هو پنهنجي مريدن جي دلين تي الله جو نقش ويهاريندو هو جنهن ڪري انهيءَ لقب سان مشهور ٿي ويو.

نقشبندي سلسلي جي اهم خصوصيت اها آهي ته هو ذڪر خفي تي يقين رکن ٿا. جڏهن ته ٻين سلسلن ۾ ذڪر جلي آهي. نقشبندي سماع کي غلط سمجهن ٿا ۽ شريعت جي تابعداري تي زور ڏين ٿا.

بهاءُ الدين نقشبندي جا اقوال سندس نامي گرامي مريد ۽ خليفي خواجه محمد پارسا (وفات 1419 /822) جمع ڪيا ۽ ان جو نالو 'رساله قدسيه' رکيو جنهن ۾ هن انهن اقوالن جو شرح پڻ ڏنو. انهيءَ شرح ۾ جتي هو اوائلي جليل القدر صوفين جا حوالا ڏئي ٿو. اتي شاعريءَ ۾ عطار ۽ رومي کي ضرور آڻي ٿو. خواجه محمد پارسا جي تصنيفات جوتعداد ويهارو ڪن ٻڌايو

ويو آهي. جن ۾ خاص طور قابل ذڪر 'فصل الخطاب' ۽ شرح فصوص الحڪم آهن. سندس شاعريءَ ۾ رباعيات مشهور آهن جن جو شرح مولانا جامي لکيو آهي.

ائين ڪانپوءِ نائين يا پندرهين صدي کي پڻ نقشبندي جي عروج جو زمانو چئي سگهجي ٿو. سڀ کان پهرين يعقوب چرخي (وفات 1477 /815) اچي ٿو جيڪو بهاءُ الدين نقشبندي کان بيعت هو. سندس تصانيف ۾ تفسير يعقوب چرخي، رسالہ ابداليہ، انسيہ، جماليہ ۽ نائيہ قابل ذڪر آهن. آخري رسالي ۾ هو مولانا روميءَ جي مثنويءَ جي ابتدائي شعرن جي نهايت عالمانہ شرح پيش ڪري ٿو.

مولانا يعقوب چرخيءَ جي خليفن مان وري خواجہ عبيدالله احرار وڏو نالو ڪڍيو ڇاڪاڻ تہ وچ ايشيا جي تيموري خاندان جا فرد ۽ حڪمران سندس حلقہ ارادت ۾ شامل هئا. انهيءَ ڪري هن سلسلي کي گهڻي شهرت ۽ مقبوليت حاصل ٿي. خواجہ عبيد الله جي ولادت تاشقند جي هڪ ڳوٺ ۾ 1403 /806 ۾ ٿي ۽ وفات 1490 /895 ۾ سمرقند ۾ ٿي جتي کيس دفن ڪيو ويو.

عبيدالله احرار جي مريدن ۽ خليفن مان مولانا عبدالرحمان جامي سڀني کان وڌيڪ مشهور ٿيو. هو هرات جي پرسان جام ۾ 1414 /817 ۾ ڄائو. هو اڃان پنجن سالن جو ٻار هو تہ کيس خواجہ بهاءُ الدين نقشبندي جي زيارت جو شرف حاصل ٿيو جيڪو حج جي ارادي سان جام ۾ منزل انداز ٿيو هو. مولانا جامي فارسي زبان جو آخري وڏي ۾ وڏو شاعر صوفي ۽ نثر نويس آهي. سندس ڪتابن جو ڳاڻيٽو ٽيهن کان مٿي آهي جن ۾ خاص طور قابل ذڪر 'نفحات الانس' آهي جنهن ۾ هن 613 صوفي مرد ۽ عورتن جي سوانح يا تذڪرو قلمبند ڪيو آهي.

مولانا جامي هڪ وقت عالم متڪلم تہ ٻئي طرف اعليٰ پائي جو شاعر ۽ نثر نويس هو. مولانا جامي سعدالدين ڪاشغريءَ کان نقشبندي طريقي ۾ بيعت ڪئي جيڪو وري بهاءُ الدين نقشبنديءَ جو خليفو هو. آخر ۾ خواجہ عبيد الله احرار کان فيض حاصل ڪيائين ان جي تعريف ۾ مثنوي 'تحفة الاحرار' لکيائين. تصوف ۽ فلسفي جي لحاظ کان شرح فصوص، لوامع، لوائح، اشعة اللمعات، الدرة الفاخره سندس اعليٰ فهم و فڪر تي شاهد آهن. شاعريءَ ۾ سندس ٽي ديوان ۽ هفت اورنگ يعني ست مثنويون شاهڪار جي حيثيت ۾ سڃاتا وڃن ٿا. مولانا جامي فڪري لحاظ کان وحدت الوجود جو زبردست حامي آهي ۽ ابن عربيءَ جي فڪر جي هڪ مستند ۽ وڏي شارح جي حيثيت رکي ٿو. جامي 1492 /898 ۾ وفات ڪئي ۽ هرات ۾ مدفون آهي.

هرات جو حڪمران سلطان حسين بايقرا ۽ سندس دانشور وزير مير علي شير نوائي (907/1501) جاميءَ جا وڏا قدردان ۽ پاڻ اهل علم ۽ اهل ذوق هئا. جنهن ڪري هنن جاميءَ جي سرپرستيءَ ۾ ڪا ڪسر نہ ڇڏي. جاميءَ جون گهڻيون تصنيفون سندس عمر جي آخري چوٿائي جون آهن ۽ انهن سڀني جي پويان امير علي شيرنوائي جو هٿ هو. نوائي پاڻ ترڪي جو شاعرهو جنهن ۾ سندس ديوان موجود آهي. جاميءَ جي وفات کانپوءِ هن سندس زندگيءَ بابت هڪ مختصر رسالو پڻ قلمبند ڪيو.

مولانا جاميءَ جي همعصرن ۾ 'تفسير حسينيءَ' جو مصنف ملا ڪمال الدين حسين واعظ ڪاشفي، مولانا عبدالغفور لاري ۽ مشهور تذڪره حبيب السير جو مؤلف خواند مير غياث الدين شامل آهن. لاري جيڪو مولانا جاميءَ جو شاگرد هو تنهن مولانا جاميءَ جي وفات کان پوءِ صوفين بابت مشهور تذڪري نفحات الانس جو تڪملہ لکيو ۽ ان ڪانسواءِ مولانا جاميءَ جي تصنيفات بابت مفصل رسالو مرتب ڪيو. مولانا حسين واعظ ڪاشفيءَ جي پٽ فخرالدين علي بن حسين ڪاشفي مولانا جاميءَ جي وفات کان ڏهہ سال پوءِ نقشبندي صوفين جي باري ۾ مشهور تصنيف 'رشحات عين الحيات' مرتب ڪئي جنهن ۾ خواجہ عبيد الله احرار جي تعليمات تي گهڻي روشني وڌائين پر ان سان گڏ مولانا جاميءَ جي سوانح ۽ ڪارنامن کي بہ پڌرو ڪيائين.



سنڌ هند ۾ تصوف

سنڌ پهرين صدي هجريءَ جي ختم ٿيڻ کان اڳ يعني 93 هه ۽ 711ع ۾ اموي خلافت جو حصو بنجي چڪي هئي ۽ ايندڙ ٽن صدين تائين عرب خاندان سنڌ تي حڪمراني ڪندا رهيا، جنهن ڪري سنڌ اسلامي اثرات ۽ ثقافت جو مضبوط مرڪز بنجي وئي. هڪ روايت موجب ٻي صديءَ جي شروع ۾ مشهور تابعي حضرت حسن بصريؒ جنهن سان صوفين جو هڪ وڏو سلسلو شروع ٿئي ٿو، ان جا موڪليل مبلغ سنڌ ۾ آيا هئا. ٻي، ٽين ۽ چوٿين صدي هجري اندر سنڌ ۾ ڪيترا نامور شاعر، عالم، محدث ۽ فقيہ پيدا ٿيا جن جا علمي ڪارناما تاريخ جو روشن باب آهن. ٻي صديءَ ۾ ابو عطا سنڌي جيڪو سنڌ جو اصلي باشندو هو، ان جي عربيءَ ۾ شاعري ملي ٿي. ساڳي صديءَ ۾ شيخ ابو تراب تبع تابعي جو نالو ملي ٿو جنهن جي مزار ٺٽي ضلعي ۾ گجي جي ڀرسان آهي ۽ سندس مزار تي لڳل ڪتبي مان 171 /877 جو سن معلوم ٿئي ٿو. ٽين صديءَ ۾ ابو علي سنڌي جي باري ۾ هڪ حوالو ملي ٿو جنهن موجب مشهور ايراني سيلاني صوفي بايزيد بسطامي (وفات 261 /874) جو قول آهي تہ مون ابو علي کان فنا جو علم سکيو ۽ مون کيس توحيد بابت ڄاڻ ڏني. ٽين صديءَ جي آخر ڌاري حسين بن منصور حلاج (وفات 309 /1922) جي سنڌ ۾ اچڻ بابت مضبوط روايت ملي ٿي. اهو زمانو هو جڏهن سنڌ ۽ ملتان ۾ اسماعيلي سرگرميون عروج تي هيون جنهن ڪري منصور حلاج تي هڪ الزام اسماعيلي مبلغ هجڻ وارو پڻ هو. بلڪ چوٿين صديءَ جي آخر ۾ ملتان ۽ سنڌ جي راڄڌاني منصوره تي اسماعيلي قابض هئا. ليڪن چوٿين صديءَ جي آخر ۽ پنجين صديءَ جي شروع ۾ سلطان محمود غزنوي جي لڳاتار حملن سبب پهرين ملتان ۽ پوءِ سنڌ ۾ اسماعيلي اقتدار جو خاتمو ٿيو. محمود غزنوي لاءِ مشهور آهي تہ هو عالمن، شاعرن ۽ صوفين جو وڏو احترام ڪندو هو جنهن ڪري انهيءَ دور ۾ ڪيترن عالمن ۽ صوفين جي هلچل نظر اچي ٿي. شيخ صفي الدين گازروني جيڪو مشهور صوفي ابو اسحاق گازرونيءَ جو پائيٽيو هو اچ ۾ آيو ۽ ان کي پنهنجن سرگرمين جو مرڪز بنايائين. هن 1007/398 ۾ وفات ڪئي. انهيءَ دور ۾ البيرونيءَ جهڙو عالم فاضل شخص سنڌ هند ۾ آيو ۽ ڪيترا سال ترسڻ ۽ سنسڪرت ۾ مهارت پيدا ڪرڻ کانپوءِ هن 1030 /421 ۾ 'ڪتاب الهند' جهڙي عظيم تصنيف مرتب ڪئي. هن ڪتاب ۾ جتي هن هندن جي مذهبي نظرين کي کولي بيان ڪيو آهي، اتي هن خدا جي وجود بابت يونانين جي

فلسفيانہ عقيدن ۽ صوفين جي نظريات جي پڻ مختصر چند چاڻ ڪئي آهي ۽ انهن ۾ ملندڙ مشابهت ۽ مخالفت کي واضح ڪيو آهي.

پنجين صديءَ ۾ اسلامي دنيا جو نهايت ممتاز صوفي علي بن عثمان هجويري پنهنجو اصل وطن غزني ڇڏي لاهور ۾ اچي مقيم ٿيو. جنهن هن فارسي زبان ۾ تصوف تي اولين ڪتاب 'ڪشف المحجوب' تصنيف ڪيو. جيڪو هن موضوع تي هڪ شاهڪار جي حيثيت رکي ٿو.

ڇهين صديءَ جي آخر ۾ ۽ ستين صديءَ جي اوائل ۾ شيخ نوح بکريءَ جي خبر پوي ٿي جيڪو سهروردي سلسلي جي باني مباني شيخ شهاب الدين سهروردي کان فيض حاصل ڪرڻ بعد سنڌ جي شهر بکر ۾ اچي مقيم ٿيو ۽ اتي ئي سال 1237 /635 ۾ وفات ڪيائين ۽ بکر جي قلعي اندر مدفون ٿيو. جديد تحقيق موجب هو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جي خاندان مان هو. ساڳي ستين صديءَ ۾ شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جو نياڻو سيد محمد مکي (وفات 1246 /644) پڻ بکر ۾ اچي رهيو . سندس قبر پراڻي سکر ۾ ڪليڪٽريءَ اندر اڄان تائين موجود آهي.

سيد بدرالدين سيد محمد مکيءَ جو وڏو پٽ هو جنهن جي ڌيءَ سان هڪ بئي پويان سيد جلال الدين سرخ بخاري نڪاح ڪيو ۽ پوءِ وڃي اچ ۾ مقيم ٿيو اچ جا بخاري سيد سندس اولاد آهن.

ڇهين صديءَ اندر هندستان ۾ معين الدين چشتي جي اچڻ سان چشتي سلسلي جو آغاز ٿيو. هو سجستان ۾ 1142 /537 ۾ ڄائو ۽ عثمان هارونيءَ کان فيض پرايائين. ويهن سالن جي سيرسياحت کانپوءِ 1193 /590 ۾ پهرئين دهليءَ آيو پر پوءِ 1197 ۾ اجمير ۾ اچي مقيم ٿيو جتي 1236 /635 ۾ وفات ڪيائين. سندس مشهور قول آهي تہ صوفيءَ جي دل ۾ سمنڊ جهڙي وسعت، سج جهڙي سخاوت ۽ ڌرتيءَ جهڙي نهٺائي هجڻ کپي. اهو انهن اصولن جو اثر هو جو هر رنگ ۽ مذهب جي ماڻهن کي ڏانهس ڪشش محسوس ٿي ۽ سندس اثر جو حلقو جلد ئي گهڻو پري تائين پکڙجي ويو. قطب الدين بختيار ڪاڪي انهن مان هڪ هو جيڪو ساڻس بغداد کان گڏجي آيو هو. ليڪن هن پنهنجي مرشد جي چوڻ موجب دهليءَ کي چشتي سلسلي جي ڦهلائڻ واسطي مرڪز مقرر ڪيو. غلام گهراڻي جو بادشاهہ سلطان شمس الدين التتمش (وفات 1238 /637) بختيار ڪاڪيءَ جو وڏو عقيدتمند هو. ايتريقدر جو هڪ روايت موجب قطب مينار سندس يادگار طور تعمير ڪرايائين. مشهور تاريخي روايت موجب بختيار ڪاڪيءَ جو انتقال سال 1236 /635 ۾ احمد جام جي هن شعر ٻڌڻ کانپوءِ مٿس طاري ڪيفيت دوران ٿيو.

کشتگان خنجر تسلیم را
هر زمان از غیب جاني دیگر است

معنیٰ: تسليم جي خنجر سان ڪٺلن کي غيب کان هر گهڙي نئين حياتي ملي ٿي. وفات کانپوءِ کيس قطب مينار جي پسگردائيءَ ۾ مهروليءَ ۾ دفن ڪيو ويو.

خواجہ قطب الدين بختيار ڪاڪي جي وفات بعد سندس خاص خليفو بابا فريد گنج شڪر ڪن حالتن جي ڪري دهلي ڇڏي اچي پنجاب ۾ ستلج جي ڪناري اجوڌن جي مقام تي رهائش اختيار ڪئي. جيڪو اڄڪلهه پاڪپتن جي نالي سان مشهور ٿيو. بابا فريد لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن معين الدين چشتيءَ کان بہ فيض حاصل ڪيو هو. جيڪا ڳالهہ سندس عمر جي لحاظ کان ممڪن نظر اچي ٿي. بابا فريد پنجابي زبان ۾ شاعري بہ ڪئي جيڪا سلوڪن جي انداز ۾ ملي ٿي، جن ۾ محبت ۽ وسيع تر انسان دوستي جو پرچار ملي ٿو. بابا فريد جي سلوڪن ايتري مقبوليت حاصل ڪئي جو سک مذهب جو باني بابا گرونانڪ انهن کان متاثر ٿي پنهنجا سلوڪ جوڙيا. اهوئي سبب آهي جو بابا فريد ثاني جا اهي سلوڪ سکن جي مذهبي ڪتاب آدي گرنٿ ۾ شامل آهن. بابا فريد 1265 /664 ۾ پاڪ پتن ۾ وفات ڪئي جتي سندس مزار آهي.

معين الدين اجميري جي خليفن مان وري صوفي حميد الدين سوالي ناگوري (وفات 1270 /673) سلطان التارڪين نالي سان مشهور ٿيو. جنهن لاءِ چون ٿا تہ هو هڪ ٻيگهہ زمين آباد ڪري گذر سفر ڪندو هو ۽ سراپا فقر جي زندگي گذاريندو هو. شيخ عبدالحق دهلويءَ جي لکڻ موجب سندس ڪيتريون تصنيفون آهن. هو شاعري بہ ڪندو هو. عبدالرحيم گرهوڙي سندس تصنيف اصول الطريقہ مان هڪ اقتباس هن ڪتاب ۾ ڏنو آهي. سرر الصدور نالي سان ملفوظات سندس پوٽي مرتب ڪئي جيڪا اڃان تائين اڻ ڇپيل آهي. هو فڪري لحاظ سان غزاليءَ کان گهڻو متاثر هو ۽ پنهنجي مريدن کي ڪيميائي سعادت پڙهڻ جي تلقين ڪندو هو.

ڇهين ۽ اوائلي ستين صديءَ جي صوفين مان هيو قاضي حميد الدين ناگوري (1121 /515-1227 /625) پڻ آهي جيڪو قطب الدين بختيار ڪاڪي سان گڏ جي هندوستان آيو ۽ دهلي ۾ رهڻ لڳو. هو سهروردي طريقي سان وابستہ هو پر سماع جو دلداده هو. تنهنڪري چشتي بزرگن سان سندس گهڻي قربت هئي. هو وڏو عالم ۽ شاعر هو جنهن جو ثبوت سندس تصنيفات "طوالع الشموس" ۽ "رسالہ عشق" آهن. هن دهليءَ ۾ وفات ڪئي ۽ قطب الدين بختيار ڪاڪيءَ جي مزار جي احاطي ۾ مدفون آهي.

بابا فريد جي مريدن ۽ خليفن مان نظام الدين اولياء (وفات 1325 /725) سيني کان وڌيڪ مشهور ٿيو. هڪ تاريخي روايت موجب سال 1257 /656 ۾ جڏهن بابا فريد جي عمر لڳ

يڳ نوي سال هئي تہ اجوڌن ۾ اچي وٽس حاضر ٿيو. اتي رهڻ دوران بابا فريد کيس 'عوارف المعارف' جو درس ڏنو ۽ پنهنجي وفات کان هڪ سال اڳ کيس خلافت جو خرقو پهرايو. نظام الدين اولياء هندستان جي تخت گاه دهليءَ کي پنهنجو مرڪز بنايو. ليڪن وقت جي حڪمرانن کان پري رهڻ واري اصول تي سختيءَ سان عمل ڪيو، جنهن ڪري ڪي حڪمران سندس مخالف بہ ٿي پيا. بهرحال اهو سندس مقناطيسي شخصيت جو اثر هو جو خلق جي رجوعات پاڻ وڏيڪ ٿيڻ لڳي ۽ هو 'محبوب الاهيءَ' جي لقب سان مشهور ٿي ويو. امير خسرو جهڙو لاثاني شاعر، صوفي، عالم ۽ سپهہ سالار سندس وڏو عقيدتمند هو ۽ هن جو پنهنجي مرشد سان عشق جو اهو عالم هو جو مرشد جي وفات کانپوءِ جدائي جي صدمي ۾ ڇهن مهينن اندر وفات ڪري ويو ۽ کيس مرشد جي پيرانديءَ ۾ دفن ڪيو ويو.

هڪ دفعي جڏهن نظام الدين اوليا جمنانديءَ جي ڪناري تي هندن کي عبادت ڪندي ڏسي رهيو هو تہ سندس زبان تي هيٺيون شعر بي اختيار جاري ٿي ويو.

هر قوم راست راهي ديني وقبلہ گاهي

معنيٰ: هر قوم کي پنهنجي راهہ پنهنجو مذهب ۽ پنهنجو قبلو آهي.

امير خسرو جيڪو مرشد جي حاضريءَ ۾ موجود هو، فورا ہي مصرع هيٺن ڇئي مڪمل ڪئي:

من قبلہ راست کردم برسمت کج کلاهي

معنيٰ: مون پنهنجو قبلو درست ڪيو آهي ۽ ان جو رخ ڪج ڪلاهہ (مرشد جي سر تي رکيل ٽوپي) طرف آهي.

تزڪ جهانگيريءَ ۾ آهي تہ هڪ دفعي بادشاه وٽ صوفين جي سماع جي محفل ڄميل هئي ۽ قوال انهيءَ مٿين شعر جو ورجاءَ ڪري رهيو هو. اوچتو ٻڌندڙن مان مولانا علي احمد مهر ڪن تي وجد طاري ٿي ويو ۽ اتي رقص ڪرڻ لڳو. جڏهن جهانگير کانئس ان جو سبب دريافت ڪيو تہ هن اهو پس منظر بيان ڪرڻ شروع ڪيو جنهن سان سندس ڪيفيت ۾ اجان وڌيڪ شدت اچي وئي ۽ اتي ئي پساهہ پورا ڪيائين.

امير خسرو جو تعلق ترڪ نسل سان هو. سندس والد منگولن جي حملن کان بچڻ خاطر هجرت ڪئي. هو سلطان التتمش جو فوجي عملدار هو. امير خسرو 1253 / 651 ۾ پٽيالي ۾ پيدا ٿيو. اڳتي هلي هو پاڻ نہ صرف تلوار بلڪ قلم جو ڌڻي پڻ ثابت ٿيو. هو دهلي تخت جي اٺن بادشاهن سان گڏ رهيو. جڏهن سندس عمر 29 سال هئي تہ هو شهزادي محمد قا آن سان گڏجي

ملتان آيو جيڪو سندس شاعريءَ جو وڏو قدردان هو. انهيءَ زماني ۾ ملتان سهروردي سلسلي جو وڏو مرڪز هو ۽ شيخ بهاءُ الدين زڪريا جو پٽ شيخ صدر الدين ان جو اڳواڻ هو. انهيءَ عرصي دوران امير خسرو سنڌ ۽ ان جي ماڻهن کان واقف ٿيو جو هڪ غزل جي مطلع ۾ چوي ٿو.

سرو چو تو در اچ و در تته نبا شد

گل شکل رخ خوب تو البته نبا شد

ترجمو: تو جهڙو سرو قد محبوب نه اچ ۾ هوندو نه ٺٽي ۾!

ڇا به هجي گل جهڙي شڪل ۽ چهري وارو تو جهڙو ڪڏهن نه هوندو!

امير خسرو شاعري ۾ ايران جي مشهور شاعر نظامي ۽ سعدي کان متاثر هو جنهن جو هن پاڻ اعتراف ڪيو آهي. سندس شاعريءَ جا پنج ديوان ۽ ڪيتريون مثنويون آهن. شبلي نعماني سندس شعرن جو ڳاڻيٽو چئن لکن کان مٿي ٻڌائي ٿو. امير خسرو کي قوالي ۽ ڪيترن راڳن جو موجد تسليم ڪيو ويو آهي. سندس هندي شعر به ملي ٿو. نظام الدين اوليا جي تعليمات ۽ امير خسرو جي شاعريءَ مان انسانذات جي عملي مساوات ۽ محبت جو سبق ملي ٿو، جنهن ڪري سندن فڪر همه گير ۽ لافاني حيثيت رکي ٿو.

نظام الدين جي هڪ ٻئي لائق مريد حسن سجزي پنهنجي مرشد جي ملفوظات "فوائد الفؤاد" نالي سان مرتب ڪئي، جنهن ۾ هن 707 کان 708 هجري دوران چوٽيهن مجلسن جو احوال ڊائري جي صورت ۾ قلمبند ڪري هڪ وڏو علمي ڪارنامو سرانجام ڏنو. ان ريت هن نظام الدين اوليا جي شخصيت ۽ تعليمات کي ايندڙ نسلن لاءِ هڪ مثالي صوفي جي حيثيت ۾ پيش ڪري ڏيکاريو. ياد رهي ته نظام الدين اوليا پاڻ ڪابه تصنيف نه ڇڏي. چشتي روايت موجب جيڪي سماع کي روحاني غذا سمجهن ٿا. هو سماع ٻڌندو هو جنهن جو باقاعدي اهتمام ٿيندو هو. هندستان ۾ حضرت نظام الدين جي وقت ۾ چشتي سلسلو مقبوليت جي لحاظ کان عروج تي پهتو.

نظام الدين جي وفات بعد سندس خليفي نصير الدين چراغ دهلي وڏو نالو ڪڍيو. سندس ملفوظات "خير المجالس" منجهان هن جي اصل شخصيت ۽ ڪردار تي گهڻي روشني پوي ٿي هن757 /1356 ۾ وفات ڪئي. تاريخ فيروز شاهيءَ ۾ آهي ته جڏهن محمد بن تغلق سنڌ جي حڪمران سومرن کي سيکت ڏيڻ لاءِ سنڌ تي حملو ڪيو ته چراغ دهلوي ساڻس گڏ هو. روايت آهي ته پلي ڪاڻ جي ڪري سلطان بيمار ٿي پيو ۽1752 /1351 ۾ گذاري ويو. جنهنڪري سندس لاش ڪٽائي اچي امانت طور سيوهڻ ۾ دفن ڪيائون. ان موقعي تي چراغ

دهلوي حالتن جي نزاڪتن کي مد نظر رکندي فيروز شاه تغلق جي سيوهڻ ۾ تاجپوشي جي حمايت ڪئي.

شيخ نصير الدين جي خليفن مان وري سيد محمد گيسودراز (1356/758-1422/826) دکن گلبرگہ ۾ وڏو نالو پيدا ڪيو جتي بهمني بادشاهن جي ڪيس سرپرستي حاصل ٿي. هو وڏي علمي شخصيت جو مالڪ ۽ سنو شاعر پڻ هو. تصوف جي اعليٰ تصنيفن تي دسترس هيس جن ۾ ڪتاب التعرف عوارف المعارف، فصوص الحڪم، رسالہ قشيريہ، تمهيدات عين القضاة همداني ۽ قوت القلوب خاص طور قابل ذڪر آهن. هن آداب المريدين کان علاوه تمهيدات عين القضاة جي پڻ شرح ڪئي جنهن ۾ هن عين القضاة سان همدرديءَ کان علاوه تنقيد پڻ ڪئي ۽ ڪيس "بچہ عارف" ڪوٺيو. گيسودراز جي ملفوظات "جوامع الڪلم" کي سندس پٽ سيد محمد اڪبر حسيني مرتب ڪيو جنهن مان سندس علمي تبحر ۽ دلپذير شخصيت جو رخ چڱيءَ طرح ڏسڻ ۾ اچي ٿو. هن تبصرة 'اصطلاحات الصوفيہ' پڻ 812 ڌاري مرتب ڪيو.

هو آداب المريدين ۾ پنهنجي عقيدتمندن ۽ مريدن کي "فصوص الحڪم" جي مطالعي کان پرهيز ڪرڻ جي هدايت ڪري ٿو.

هينئر اسان وري سهروردي سلسلي ڏانهن اچون ٿا. ستين صديءَ ۾ بهاءُ الدين زڪريا (وفات 661/1267) جو ذڪر ٿي چڪو، جيڪو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ کان سڌو سنئون فيض يافتہ هو. اهڙيءَ طرح ٻيو بزرگ جلال الدين تبريزي (وفات 622/1244) آهي جنهن وري بنگال ۾ وڃي ان سلسلي کي ڦهلايو. انهيءَ ساڳي نالي سان هڪ ٻيو بزرگ جلال الدين سرخ بخاري هو جيڪو بخارا کان پوءِ پهرين ملتان آيو ۽ اتي بهاءُ الدين جي حلقۂ ارادت ۾ شامل ٿي ويو. هن پوءِ اچ ۾ مستقل سڪونت اختيار ڪئي، جتي 690/ 1292 ۾ وفات ڪئي. سنڌ ملتان جي بخاري سيدن جو سلسلو گهڻي ڀاڱي هن تائين پهچي ٿو. اهڙي طرح سنڌ جو عثمان مروندي جيڪو قلندر شهباز جي لقب سان مشهور آهي، پهريائين ملتان ۽ پوءِ سيوهڻ ۾ آيو جتي هن 673 / 1262 ۾ وفات ڪئي. قلندر شهباز جو تاريخي طور ان کان وڌيڪ مستند احوال ڪونہ ٿو ملي، ليڪن اهو تحقيق سان ثابت آهي تہ ڏانهس منسوب فارسي ڪلام سندس ناهي.

انين صديءَ ۾ اچ ۾ جلال الدين سرخ بخاري جو پوٽو جنهن جو نالو پڻ جلال الدين هو، جيڪو اڳتي هلي جهانيان جهان گشت جي لقب سان مشهور ٿيو، وڏي اثر و رسوخ وارو

بزرگ ثابت ٿيو. هو سال 707 / 1308 ۾ اچ ۾ پيدا ٿيو. هو سهروردي سلسلي ۾ پهربائين پنهنجي پيءُ ۽ پوءِ بهاءُ الدين زڪريا جي پوٽي شيخ رڪن الدين ڪان بيعت ٿيو. هو پنهنجي ليکي وڏو عالم بہ هو. وڏي سير سياحت بہ ڪيائين ۽ مڪي مديني ۾ شيخ عبدالله يافعي سان بہ صحبت رهيس. ليڪن جڏهن واپس موٽي آيو ۽ هڪ دفعي جڏهن دهليءَ ۾ هو تہ شيخ نصير الدين چراغ دهلي جي هٿ تي چشتي سلسلي ۾ پڻ بيعت ڪيائين. سلطان محمد بن تغلق کيس شيخ الاسلام جي عهدي تي مقرر ڪيو. وري جڏهن فيروز شاه تغلق تخت نشين ٿيو تہ هو اچ ۽ دهليءَ ٻنهي هنڌن تي قيام ڪرڻ لڳو. سال 781 کان 782 ڌاري جڏهن هو دهليءَ ۾ هو تہ هڪ عقيدتمند سيد علاؤ الدين سندس ملفوظات "جامع العلوم" نالي سان فارسيءَ ۾ مرتب ڪيا. جنهن مان شيخ جي علمي مرتبي جي خبر پوي ٿي. هڪ ملفوظ ۾ چوي ٿو شروع ۾ سنڌ ولايت بهاءُ الدين ذڪريا جي حوالي هئي ۽ هند ولايت قطب الدين بختيار ڪاڪي وٽ هئي. تنهن کان پوءِ سنڌ جي ولايت شيخ رڪن الدين ملتاني جي هٿ آئي ۽ هند جي ولايت شيخ نصير الدين کي ملي. 'خزانہ جلالي' ۽ 'سراج الهدايتہ' پڻ سندس ملفوظات ۾ شمار ڪيا وڃن ٿا.

ستين صديءَ ۾ سهروردي ۽ چشتي سلسلي کانپوءِ هندستان ۾ جنهن ٽئي سلسلي جي آمد جي خبر پوي ٿي اهو فردوسيہ آهي جيڪو نجم الدين ڪبريٰ کان ٿيندو ابونجيب سهروردي ۽ مٿي جنيد بغداديءَ تائين پهچي ٿو.

شيخ شرف الدين احمد يحييٰ منيري ضلع پٽنہ جي ڳوٺ منير ۾ 661 /1263 ۾ هڪ علمي خاندان ۾ پيدا ٿيو. جوانيءَ ۾ هو مرشد جي تلاش ۾ دهلي آيو ۽ هڪ روايت موجب هو نظام الدين اوليا جي خدمت ۾ حاضر ٿيو پر کيس اطمينان نصيب نہ ٿيو. اهڙيءَ طرح هو بوعلي قلندر (وفات 724 /1324) وٽ پڻ حاضر ٿيو ۽ اتان بہ مطمئن نہ ٿيو. آخر پاڻي پٽ جي بزرگ نجيب الدين فردوسيءَ جو مريد ٿيو.

منيري پنهنجي مڪتوبات صدي ۽ دو صدي جي ڪري صوفي ادب ۾ اهم جڳهہ والاري ٿو. ان کانسواءِ سندس پيون بہ ڪي تصنيفات آهن. سندس هڪ مريد "معدن المعاني" نالي سان ملفوظات پڻ مرتب ڪيا آهن. مڪتوبات ۾ تصوف جي بنيادي مسئلن کي نهايت وڻندڙ انداز ۽ ٻوليءَ ۾ سمجهايو ويو آهي ۽ انهن ۾ ڪٿي ڪٿي هندي دوها پڻ ملن ٿا. منيريءَ جي فڪر تي عطار جي وحدت وجودي رنگ نظر اچي ٿو ۽ گهڻن هنڌن تي هن جا شعر ۽ ڪٿي ڪٿي روميءَ جا شعر حوالي طور آڻي ٿو. مڪتوب ٻارنهين ۾ هڪ هنڌ چوي ٿو تہ دنيا ۾ پهريون

صوفي حضرت آدم عليه السلام هو جنهن پهريون چلو مکي معظم ۽ طائف جي وچ ۾ ڪڍيو، جنهن ڪري ڪيس خلافت سان نوازيو ويو ۽ ڪعبتہ الله هن جي خانقاه بڻيو.

شيخ شرف الدين جيئرو ئي هو تہ سلطان محمد بن تغلق ڪيس منير ۾ هڪ وڏي خانقاه جوڙائي ڏني ۽ گذر سفر لاءِ جاگير طور ڳوٺ پڻ حوالي ڪيا. شيخ شرف الدين 782 / 1381 ۾ وفات ڪئي.

ستين صدي /تيرهن صدي ۾ جتي هڪ طرف سنڌ ۾ عثمان مرونديءَ کي قلندر شهباز جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو، اتي هندستان ۾ پاڻي پت جي شرف الدين بوعلي قلندر (وفات 724/1324) جو نالو پڻ خاص اهميت وارو آهي هن جو پيءُ سالار فخر الدين عراق کان هجرت ڪري پنجاب جي شهر ڪرنال ۾ اچي رهيو جتي بو علي 652/1254 پيدا ٿيو. مختلف روايتن موجب بو علي چشتي سلسلي سان وابستہ هو ۽ کي ڪيس بختيار ڪاڪيءَ جو مريد ٻڌائن ٿا. بو علي سنو شاعر هو ۽ سندس فڪر ۾ محبت جو رنگ غالب آهي. هو هن عالم کي محبوب جي حسن سان پيتي ٿو ۽ چوي ٿو تہ پاڻ کي بہ معشوق جي سونهن سمجهو. اينمري شمل جي لکڻ موجب بو علي وڏا سير سفر ڪيا ۽ هو گهڻو ڪري قونيہ بہ ويو جتي هن مولانا روميءَ جي پٽ سلطان سان پڻ ملاقات ڪئي. سندس تصنيفن ۾ مثنوي ’ڪنز الاسرار‘ ۽ ’رسالہ عشقيہ‘ شامل آهن.

ائين /چوڏهين صدي هندستان ۾ هڪ وڏو صوفي سيد اشرف جهانگير سمناني (وفات 808/1504) ٿي گذريو آهي جنهن جي ضخيم ملفوظات يا تعليمات ’لطائف اشرفي‘ سندس مريد نظام الدين يمني مرتب ڪئي آهي. هو خراسان جي شهر سمنان ۾ ڄائو جتي سندس پيءُ ان علائقي جو حاڪم هو. ليڪن اشرف جي طبيعت جو لاڙو درويشي ۽ فقر طرف هو ۽ هو جوانيءَ ۾ ملتان ۽ اچ ۾ پهتو جتي سندس ملاقات جلال سرخ بخاريءَ يعني مخدوم جهانيان جهان گشت سان ٿي. آخر دهليءَ کان ٿيندو بهار ۾ آيو جتي چشتي بزرگ شيخ علاؤ الحق جي حلقي ۾ شامل ٿي ويو. ان ڪري ٻن واسطن سان هو نظام الدين اوليا جو مريد هو. شيخ اشرف گهڻي سير سياحت ڪئي. آخرڪار فيض آباد جي پرسان ڪڇوڇہ ۾ قيام ڪيائين انهيءَ سياحت دوران هو مير سيد علي همدانيءَ سان بہ مليو تہ خواجہ بهاءُ الدين نقشبند سان بہ سندس ملاقات ٿي.

لطائف اشرفي موجب اشرف جهانگير مشهور صوفي عبدالرزاق ڪاشاني (وفات 730 / 1329) جيڪو ابن عربيءَ جو صدر الدين قونويءَ کان پوءِ ٻيو وڏو شارح ليکجي ٿو ۽

جنهن فصوص الحڪم جي شرح ۽ اصطلاحات التصوف لکيا. ان سان ملاقات ڪئي هئي. شايد اهو ئي سبب آهي جو لطائف اشرفي جي ستين لطيفي ۾ تصوف جي اصطلاحن جي لڳ ڀڳ ساڳي انداز ۾ سمجهاڻي ملي ٿي. اهڙيءَ طرح منجهس فتوحات مڪيہ جا حوالا پڻ ملن ٿا. لطائف اشرفي تصوف بابت معلومات جو هڪ وڏو خزانو آهي. سورهين لطيفي ۾ صوفين جي مشهور شطحن جي سمجهاڻي ۽ تعبير ڏنل آهي جيڪا پڙهڻ وٽان آهي.

اينيمري شمل مشهور مورخ برنيءَ جي حوالي سان نهايت صحيح لکيو آهي تہ برصغير ۾ اٺين صديءَ تائين وڏن صوفين وٽ ابو طالب مڪيءَ جو قوت القلوب، غزاليءَ جو احياءَ العلوم، هجويريءَ جو ڪشف المحجوب، ڪلاباذيءَ جو ڪتاب التعرف ۽ ان جي شرح، رسالہ قشيريہ، سهرورديءَ جو عوارف المعارف ۽ ڪنهن حد تائين نجم الدين دايہ جو مرصاد العباد ۽ عين القضاة همداني جو تمهيدات يا مڪتوبات عام طور مروج يا مشهور هئا. البت ان ۾ جيڪڏهن وڏن صوفي شاعرن جو اضافو ڪجي تہ اهي سنائي، عطار ۽ رومي آهن جن وري پنهنجي شاعري ذريعي هتان جي صوفي فڪر کي سڀ کان وڌيڪ متاثر ڪيو.

هتي سنڌ هند جي چشتي سلسلن جي باري ۾ اٺين صديءَ ۾ لکيل مستند تذڪري 'سيرالاولياءِ' جو ذڪر ڪرڻ ضروري آهي جيڪو هن موضوع تي هڪ جامع تصنيف آهي. سير الاولياءِ جي مصنف امير خورد ڪرماني (711/1311- 1770/1370) اهو ڪتاب پنهنجي وفات کان ڪجهہ وقت اڳ مڪمل ڪيو. جيئن نالي مان ظاهر آهي امير خورد جو تعلق ڪرمان سان هو ۽ سندس ڏاڏو واپار واسطي لاهور ايندو رهندو هو. ان زماني ۾ هو بابا فريد گنج شڪر جو نالو ٻڌي ان جو مريد ٿيو. امير خورد جو پيءُ بہ بابا فريد جو وڏو معتقد هو. بابا فريد جي وفات کان پوءِ امير خورد اجان ۾ رهو تہ سندس ناني جيڪو وري نظام الدين اولياءَ جو خاص معتقد هو تنهن کان بيعت ڪرايو. اهڙيءَ طرح امير خورد گويا خانداني طور تي چشتي بزرگن سان وابستہ هيو. نظام الدين اولياءَ جي فيض واري نظر ۽ امير خسرو توڙي امير حسن سجزيءَ جي صحبت امير خورد جي طبيعت تي ڪيميا جو اثر ڪيو جيڪو سندس تحرير مان ظاهر ٿئي ٿو. سيرالاولياءَ ۾ هن اوائلي چشتي بزرگن کان علاوه خاص طور بابا فريد گنج شڪر، نظام الدين اوليا ۽ ان سلسلي جي ٻين بزرگن جهڙوڪ شيخ حميد الدين صوفي سوالي، قطب الدين بختيار ڪاڪي، پنهنجي خاندان جي بزرگن جو احوال وڏي محبت ۽ ادب سان بيان ڪري ٿو جو ڪتاب پڙهڻ سان هڪ خاص ڪيفيت طاري ٿي وڃي ٿي. وڏي ڳالهہ تہ هو نظام الدين اوليا جي مجلسن جو عيني شاهد آهي ۽ ان ڪانسواءِ سندس نانو ۽ ڏاڏو بابا فريد جا مريد هئا جن کان ٻڌل ڳالهيون

۽ نقل آٽي ٿو. هن ڪتاب ۾ مصنف خاص طور نظام الدين اوليا جي سوانح، عادتن ۽ خصلتن، مذهبي فڪر ۽ سوچ، اخلاق ۽ ڪردار بابت نهايت تفصيلي معلومات مهيا ڪئي آهي. ڪتاب مان پتو پوي ٿو تہ چشتي بزرگن جي عملي زندگي ۽ ڪردار ڪيڏو اعليٰ قسم جو هو ۽ سندن زندگي ڪيڏي سچي ۽ سادي هئي. هنن جو وقت جي حاڪمن سان ڪهڙي قسم جو تعلق هو يا وقت جي حاڪمن جو ڏانهس ڪهڙو رويو هو. اتان ئي اها ڳالهہ سمجهہ ۾ اچي ٿي تہ آخر ائين ڇو هو تہ وقت جا حاڪم عوام تي صرف جسماني طور حڪم هلائيندا هئا پر اهي بزرگ ۽ صوفي هئا جيڪي عوام جي دلين تي راڄ ڪندا هئا.

نظام الدين اولياءَ جي وقت ۾ چشتي سلسلو پنهنجي پوري عروج تي پهتو نظر اچي ٿو جيڪو سندس وفات کان پوءِ شيخ نصير الدين چراغ دهلوي ۽ سيد گيسودراز وسيلي هندستان جي دور دراز علائقن تائين پکڙجي ويو.

سنڌ هند ۾ قادري سلسلي جي باقاعدي آمد نائين /پندرهين صديءَ ۾ نظر اچي ٿي ۽ پهريون قادري بزرگ محمد غوث سال 887 / 1482 ڌاري اچ ملتان ۾ اچي آباد ٿيو. هن جي نسب جو سلسلو ائين پيڙهيءَ ۾ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ملي ٿو. اچ وارا جيلاني سيد ان جو اولاد آهن. سنڌ ۾ جيتوڻيڪ تحفتہ الڪرام جي روايت موجب شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جا مريد سندس زندگيءَ ۾ يا ٿورو ان کانپوءِ پهتا، پر اهو سلسلو پندرهين ۽ سورهين صديءَ عيسوي دوران ڦهلجڻ لڳو. هن سلسلي ۾ سنڌ جي جنهن هڪ اوائلي بزرگ شيخ مغل پين ڏانهن منسوب تذڪري کي نظر انداز ڪري نہ ٿو سگهجي، اهو آهي 'مقصود العارفين' جنهن ۾ شيخ جي روحاني توڙي جسماني سير وسفر جو ڏند ڪٿائي انداز ۾ احوال ملي ٿو. هڪ هنڌ هو شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان پنهنجي ملاقات جو ذڪر ڪري ٿو. جيڪڏهن شيخ مغل پين جي ڪتاب ۾ ڄاڻايل ڄمڻ 527 /432 ۽ وفات 610 /1212 جي سالن کي نظر ۾ رکجي ٿو تہ شيخ مغل پين جو بغداد ۾ وڃي جيلاني پيرڪان سڌو سنئون فيضياب ٿيڻ ممڪن نظر اچي ٿو ڇو تہ شيخ عبدالقادر جيلاني جي وفات 562 / 1166 ۾ ٿي آهي.

سنڌ ۾ تحريري صوفيانہ ادب جي سلسلي ۾ نائين صديءَ جي صوفي سيد حسين عرف شاهہ مراد شيرازي (وفات 891 / 1486) جي باري ۾ ڏهين صديءَ جي شروع ۾ لکيل "تذڪرة المراد" جو ذڪر پڻ ضروري آهي. جيتوڻيڪ اهو نهايت مختصر رسالو آهي جيڪو سندس مريد شيخ حسين صفائي (وفات 931 /1524) عربيءَ ۾ لکيو، پر ان سان سنڌ ۾ تذڪره نويسيءَ جي باقاعدي شروعات ٿئي ٿي. هن رسالي ۾ پير مراد جي ولادت، حسب

نسب، ڪرامتن، تلقين ۽ هدايت ۽ سندس خليفن جو نهايت مختصر ذڪر مليو ٿو. هڪ هنڌ شيراز ڇڏڻ جو اهو سبب ڄاڻايل آهي ته وقت جي حڪمرانن جي مذهبي تعصب سبب کين وطن ترڪ ڪرڻو پيو. پئي هنڌ شيخ حسين واضح طور ٻڌائي ٿو ته حضرت شاه مراد وٽ سماع ڪونه هو ڇو ته اهو سڀ غير مشروع يعني جائز ناهي. شاه مراد شريعت جو پابند هو. تذڪري مان معلوم ٿئي ٿو ته سنڌ جو عالي دماغ ۽ ولي صفت حڪمران ڄام نظام الدين عرف ڄام نندو سندس قدر دان هو.

هندستان اندر نائين صديءَ ۾ هڪئي صوفي سلسلي شطاريءَ جو پڻ هتي ذڪر ڪرڻ ضروري آهي جنهن جو باني شاه عبدالله شطاري (فات 863 / 1458) هو.هو اصل ايران کان آيو ۽ ماندو ۾ وفات ڪيائين. جهانگير پنهنجي دور ۾ مٿس مقبرو جوڙايو. شطاري پنهنجو سلسلو بايزيد بسطاميءَ سان ملائن ٿا. همايون بادشاه کي هن سلسلي جي شيخ بهلول سان وڏي عقيدت هئي ۽ ان جو ڀاءُ شيخ محمد غوث گواليارِي (وفات 970 / 1562) هو جنهن "جواهر خمسه" نالي ڪتاب لکي هن سلسلي کي وڏي شهرت ڏني. همايون کي پڻ هن سان عقيدت هئي. اڪبر جي دور ۾ هو آگري به آيو ليڪن ڪجهه وقت کان پوءِ واپس هليو ويو.

شطاري لفظ "شطر" مان نڪتو آهي جنهن جي معنيٰ آهي تيز هلڻ. هن سلسلي جي بزرگن جو چوڻ آهي ته هو مريد کي تيزيءَ سان روحاني منزلون طي ڪرائين ٿا. شيخ محمد غوث جا ڪيترا خليفا ٿيا جن مان شيخ محمد عارف ناليوارو ٿيو. سنڌ جي پاٽ جي صديقي خاندان مان جڏهن مسيح الاولياءَ شيخ عيسيٰ برهانپور ۾ اچي رهيو ته اتي شيخ لشڪر محمد عارف جي دور بين نگاهه ڪيس سڃاڻي پنهنجو ڪيو. ائين شيخ عيسيٰ، شطاري سلسلي سان وابسته ٿيو ۽ پورا ٻارهن سال ساڻس گڏ رهيو. آخر شيخ عارف جي وفات کان پوءِ برهانپور جي شطاري خانقاهه جو شيخ بڻيو. شيخ عيسيٰ برهانپور ۾ 1031 /1622 ۾ وفات ڪئي، جتي عبدالرحيم خان خانان مٿس عاليشان مقبرو جوڙايو. شطاري سلسلي جا بزرگ توحيد وجودي جي فڪر جا زبردست حامي هئا. اهو ساڳيو اثر شيخ عيسيٰ جي تحريرن ۾ پڻ نظر اچي ٿو. سندس تفسير 'انوار الاسرار' توڙي 'عين المعاني' ۾ ابن عربيءَ جي فڪر جو واضح اثر موجود آهي.

ٻارهين /سترهين صديءَ جي شروع ۾ محمد غوثي ماندوي "گلزار ابرار" جهڙو تذڪرو لکي شطاري سلسلي جو نالو وڏيڪ روشن ڪيو. هو اصل ۾ ماندو جو هو جتي شطاري سلسلي جو باني شيخ عبدالله مدفون آهي. گلزار ابرار ۾ ڪل 575 صوفين جو احوال درج آهي ۽ اهو ٻن

سالن جي عرصي دوران 1020 کان 1022 هجري دوران لکجي مڪمل ٿيو. هن تذڪري جي خاص خوبي اها آهي ته منجهس سنڌ جي ڪيترن ئي صوفين جو احوال ڏنل آهي جن ۾ سڀ کان تفصيلي احوال شيخ عيسيٰ جو آهي، ڇو ته غوثي مانڊوي پاڻ ڪي شيخ عيسيٰ جو مريد ڄاڻائي ٿو ۽ ساڻس وڏي عقيدت جو اظهار ڪري ٿو. غوثيءَ جي لکڻ مان اهو به واضح ٿئي ٿو هن سلسلي ڪي سڀ کان وڏيڪ فروغ احمد آباد، گجرات ۽ برهانپور ۾ مليو. گلزار ابرار مان اهو پڻ پتو پوي ٿو ته صوفي حلقن ۾ ان وقت سماع جو وڏو چرچو هو ۽ انهن ۾ سنڌ مان شيخ لاڏجيو جو نالو نمايان نظر اچي ٿو.

نائين /پندرهن صدي سنڌ هند ۾ ميران محمد جونپوري ”مهدويت“ جي نالي سبب وڏو غلغلو پيدا ڪيو. هن جو سنڌ ۾ ٻه دفعا اچڻ ٿيو، پهريون دفعو 901 /1495 ۾ جڏهن هو حج جي ارادي سان مڪي وڃي رهيو هو. ٻئي دفعي 906 /1500 ڌاري هو هڪ سال کان وڌيڪ عرصو نصرپور ۽ ٺٽي ۾ ترسيو. معلوم ٿئي ٿو سنڌ ۾ هن جا ڪافي معتقد پيدا ٿيا، جن ۾ تاريخ معصومي جي لکڻ موجب قاضي قادن جهڙو عالم فاضل شخص ۽ سنڌي زبان جو پهريون وڏو شاعر به سندس حلقي ۾ شامل ٿيو ۽ امڪان آهي ته قاضي قادن هيٺيون بيت ڪانئس روحاني فيض ملڻ کان پوءِ چيو هجي.

جوڳيءَ جاڳايوس، ستو هوس ننڊ ۾
تهان پوءِ ٿيوس، پريان سندي پيچري

مهدوي تحريڪ جو اهو اثر هڪ صدي پوءِ تائين به قائم رهيو. ايتريقدر جو بيان العارفين، جيڪو 1038 /1628 ۾ لکيو ويو، تنهن ۾ پڻ ذڪر آهي ته جڏهن شاه ڪريم کان سنڌ ۾ بزرگن ۽ درويشن بابت پڇيو ويو ته هن يوسف بکريءَ جو نالو ورتو جيڪو مهدوي طريقي سان وابسته هو. اهڙيءَ طرح شاه ڪريم پڻ مهدوي طريقي بابت چڱا الفاظ چيا. مهدوين پنهنجي شناخت لاءِ سنڌ ۽ گجرات ۾ دائرا قائم ڪيا.

بهرحال مهدوي طريقي جي سنڌ ۾ مخالفت پڻ ٿي ۽ ان جو سرواڻ مخدوم بلال (وفات 929 /1523) هو جنهن جو واسطو سهروردي سلسلي سان هو. ليڪن اهو مخدوم بلال ئي هو جنهن وقت جي حڪمران ڄام نظام الدين کي قائل ڪيو جنهن ڪري ميران محمد کي سنڌ مان نيڪالي ڏني وئي. آخر هن 910 / 1505۾ قنڌار ۽ هرات جي وچ تي فراهه ۾ وفات ڪئي. مخدوم بلال سهروردي سلسلي جو مڃيل عارف هو. حامد بن فضل الله جمالي (وفات 942 / 1535) جنهن ’سير العارفين‘ نالي سان سهروردين جو پهريون تذڪرو لکيو آهي، اهو سير سفر

دوران جڏهن سنڌ ۾ آيو تہ مخدوم بلال سان باغبان ۾ مليو. هو لکي ٿو تہ ان وقت مخدوم بلال جي آڏو شيخ الشيوخ شهاب الدين سهرورديءَ جو مشهور ڪتاب "عوارف المعارف" هو. جمالي سنڌ کان پوءِ ايران، حجاز مقدس ۽ ٻين ڪيترن شهرن ۾ ويو. هرات ۾ هو مولانا جامي (وفات 898 / 1492) جي مهمان خاني ۾ ٽڪيو، جنهن سندس شاعريءَ جي تعريف ڪئي، جماليءَ جي لکت موجب عراقيءَ جي لمعات بابت مولانا جامي ۽ سندس وچ ۾ ڪافي بحث مباحثو ٿيو. اتي جمالي عبدالغفور لاري ۽ تفسير حسينيءَ جي مولف حسين واعظ ڪاشفيءَ (وفات 939 / 1532) سان پڻ ملاقاتي ٿيو.

ڏهين يا سورهين صديءَ ۾ جڏهن بابر هندستان فتح ڪيو تہ مغلن سان گڏ نقشبندي طريقي جي آمد جو سلسلو پڻ شروع ٿي ويو. بهاءُ الدين نقشبند (1318 /1390) جنهن جي نالي پويان هي سلسلو ڪوٺجي ٿو، جو تعلق پڻ وچ ايشيا سان هو. بابر توڙي سندس خاندان جو نقشبندي بزرگن سان جيڪي شروع ۾ خواجگان جي لقب سان مشهور هئا، پراڻو سهنڌ هو. هن سلسلي جو ٻيو وڏو بزرگ خواجہ عبيدالله احرار (1404 " 1490) هو جنهن پڻ هن سلسلي کي وڏيڪ زور ونرايو ۽ ان جو هڪڙو سبب اهو بہ هو تہ وقت جي حڪمرانن جو ساڻس وڏو تعلق هو. بابر خواجہ احرار جي هڪ ڪتاب جو ترڪي ٻوليءَ ۾ ترجمو پڻ ڪيو هو.

ٻهريون نقشبندي بزرگ جيڪو وچ ايشيا کان اڪبر جي زماني ۾ دهليءَ آيو اهو خواجہ باقي بالله (وفات 1012 /1603) هو. اهو زمانو هو جڏهن اڪبر جي مذهبي مداخلت واري پاليسي مذهبي حلقن ۾ سخت اضطراب پيدا ڪري ڇڏيو هو. باقي بالله سال 1007 / 1598 ۾ دهليءَ ۾ تشريف فرمايو. اهوئي وقت هو جڏهن شيخ احمد سرهندي (971/ 1563-1034 /1624) آگره ۾ رهڻ دوران اڪبر جي درٻاري اميرن ابوالفضل ۽ فيضيءَ جي مذهبي نظرين کان تنگ ٿي دهلي پهتو هو ۽ هينئر سندس ارادو حج تي اسهڻ جو هو تہ سندس ملاقات 1008 /1599 ۾ خواجہ باقي بالله سان ٿي. انهيءَ هڪڙي ملاقات جو اهو اثر ٿيو جو هو نقشبندي طريقي سان وابستہ ٿي ويو، حالانڪہ ان کان اڳ هو پنهنجي والد کان چشتي طريقت ۾ بيعت هو ۽ سندس پيءُ مشهور چشتي صوفي شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ جو مريد هو. باقي بالله اٽڪل پنج سال دهليءَ ۾ رهڻ کان پوءِ وفات ڪري ويو.

شيخ احمد سرهندي جنهن اڪبر جي مذهبي پاليسيءَ کان تمام ويجهڙائي کان ڏٺو هو، محسوس ڪيو تہ ان سان اسلام جي عمارت ڏينهون ڏينهن ڪمزور ٿي رهي هئي. آخر هو ان نتيجي تي پهتو تہ اڪبر جي امير امرائن، درٻارين، سپہ سالارن ۽ ٻين عملدارن کي تبليغي خط

لکي، دين جي طرف رغبت ڏيارجي ۽ انهن کان دين جي حفاظت جو ڪم وٺجي. انهيءَ پس منظر ۾ هن وقت جي اهم شخصيتن ۽ مشائخن ڏانهن خط لکڻ شروع ڪيا جن جو ڪل تعداد 534 آهي. انهن مان 70 مڪتوب اهڙا آهن جيڪي خاص فوجي عملدارن ۽ ٻين بااثر شخصيتن ڏانهن لکيل آهن. اهو وقت هو جڏهن هن کي پنهنجي مجدد هئڻ جو احساس ٿيو. جنهن جو هڪڙو سبب اهو به ٿي سگهيو ٿي ته اسلام جي آمد جا هڪ هزار سال پورا ٿي چڪا هئا. اڪبر بادشاه سال 1016 ۾ وفات ڪئي ۽ جهانگير تخت نشين ٿيو. اهو انهن سرگرمين جو نتيجو هو جو جهانگير بادشاه ڪيس سال 1028 /1619 ۾ پاڻ وٽ گهرايو ۽ گواليارجي قلعي ۾ تقريبا ٻن سالن تائين نظر بند رکيو. رهائي کان پوءِ جهانگير ساڻس عزت سان پيش آيو ۽ ڪيس اختيار ڏنائين ته جيڪڏهن هو چاهي ته بادشاهي لشڪر سان گڏ رهي سگهي ٿو. شيخ احمد هڪ ٻه سال لشڪر سان گڏ رهيو. آخر موٽي سرهند آيو جتي 1034 / 1624 ۾ وفات ڪيائين.

مجدد الف ثانيءَ جي انهن ڪاوشن جو اهو نتيجو نڪتو جو جهانگير پنهنجي پيءُ اڪبر جي مذهبي مداخلت واري پاليسين کي ڇڏي، صحيح معنيٰ ۾ عدم مداخلت وارو رويو اختيار ڪيو. جيستائين سرهنديءَ جي فڪر جو تعلق آهي ته اڪبر جي ڏينهن ۾ وحدت الوجود جو مطلب لادينيت ۽ مذهبي هڪجهڙائي ٿي ورتو ويو. سرهنديءَ پنهنجي مڪتوبات ۽ ٻين تحريرن ۾ علمي دليلن سان صوفين جي وحدت الوجود کي وحدت شهود جو ابتدائي درجو ثابت ڪري ڏيکاريو. جنهن ۾ هو گهٽي حد تائين ڪامياب ويو. هن جو چوڻ هو ته وحدت الوجود علم اليقين جي حيثيت رکي ٿو. ۽ وحدت الشهود عين اليقين آهي. مطلب ته هو وحدت الوجود جو انڪار ڪونه ٿو ڪري، پر هو چوي ٿو ته اها ابتدائي ۽ سڪر واري حالت آهي، جڏهن سالڪ کي اها ڪيفيت محسوس ٿئي ٿي. هن جي نظر ۾ ان کان اڳتي يا مٿي واري ڪيفيت يا حالت صحو جي آهي، جنهن کي هو وحدت الشهود ڪوٺي ٿو. بهرحال اها حقيقت آهي ته مجدد الف ثانيءَ جي نظريات جا دور رس اثرات مرتب ٿيا ۽ برصغير ۾ نقشبندي سلسلي جو ڦهلجڻ سندس شخصيت ۽ ڪردار جي ڪري ممڪن ٿي سگهيو.

ڏهين ۽ يارهين يعني سورهين ۽ سترهين صدي عيسوي دوران مجدد الف ثانيءَ جو همعصر هندستان جو ٻيو وڏو صوفي جيڪو قادري طريقي سان وابسته هو، اهو شيخ عبدالحق محدث دهلوي (950 /1515-1052 /1642) آهي. جيتوڻيڪ سندس روحاني تربيت والد ڪئي پر هن اچ جي جيلاني خاندان جي بزرگ سيد موسيٰ جيلاني جي هٿ تي 985 ۾ بيعت ڪئي ۽ اهڙيءَ طرح هو قادري طريقي سان وابسته ٿيو. هن پنهنجي جوانيءَ جو ڪجهه وقت فتح پور ۽

آگري ۾ گذاريو. جتي ابو الفضل ۽ ٻين عالمن سان ملاقاتون ٿيس. ليڪن جلد ئي هو ان ماحول مان تنگ ٿي پيو ۽ 996/1587 ۾ حجاز مقدس جي سفر تي روانو ٿيو. جتي شيخ عبدالوهاب متقيءَ جي صحبت اختيار ڪيائين. حجاز ۾ رهڻ دوران هن علم حديث تي گهڻو توجهه ڏنو ۽ جڏهن واپس آيو تہ مشڪاة جي 'اشعة اللمعات' نالي سان زبردست شرح لکيائين. ان کان علاوه هن حضورﷺ جي حياتي مبارڪ بابت ضخيم سوانح "مدارج النبوت" مرتب ڪئي. شاه ابو المعالي قادري جي چوڻ تي هن شيخ عبدالقادر جيلاني جي تصنيف فتوح الغيب جي فارسيءَ ۾ وجودي رنگ ۾ تشريح ڪئي. شيخ عبدالقادر جيلاني جي سوانح بهجة الاسرار جي تلخيص "زبدة لاثار" نالي سان مرتب ڪئي. ان کان سواءِ هن مديني منوره جي تاريخ جذب القلوب الیٰ ديار المحبوب نالي سان فارسيءَ ۾ تصنيف ڪئي.

شيخ عبدالحق جي ٻي قابل ذڪر تصنيف "اخبار الاخيار" آهي جنهن ۾ هن ڪل 225 صوفين جي سوانح تحقيقي رنگ ۾ پيش ڪئي آهي، جنهن جي شروعات هو انتهائي عقيدت وچان شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ڪري ٿو. حالانڪ باقي ٻيا سڀ صوفي برصغير سان واسطو رکن ٿا. آخر ۾ هو پنهنجي سوانح بہ ڏئي ٿو.

جيتوڻيڪ شيخ عبدالحق کي پڻ اڪبر جي مذهبي رجحانات سان اختلاف هو، پر هن مجدد الف ثاني جي مقابلي ۾ خالص علمي راهہ جو انتخاب ڪيو. بلڪ هن هڪ طرف مجدد الف ثانيءَ سان ڪن ڳالهين تي خط لکي اختلاف ظاهر ڪيو تہ ٻئي طرف هن جي مرشد خواجہ باقي بالله سان جڏهن دهليءَ ۾ هو تہ خط لکي ساڻس عقيدت جو اظهار ڪيو ۽ ڪن مسئلن ۾ رهنمائي طلب ڪئي. اهي خط مڪتوبات عبدالحق ۾ موجود آهن.

سندس تصنيفات جو تعداد نوي کان مٿي آهي. ڪيس شاعريءَ سان بہ شغف هو ۽ 'حقي' تخلص ڪندو هو. مثنوي مولانا رومي ڪيس گهڻو پسند هئي، جنهن جو انتخاب پڻ تيار ڪيو هئائين. امام غزاليءَ جي مشهور تصنيف احياءَ علوم الدين جي ڪجهہ بابن جو ترجمو 'آداب الصالحين' نالي سان فارسيءَ ۾ ڪيائين. شيخ عبدالحق پاڻ چورانوي سالن جي عمر ۾ 1052/1642 ۾ وفات ڪئي.

ڏهين/سورهين صدي پنجاب ۾ شاه حسين قادري (946/1530/1599) ملامتي رنگ جو صوفي ٿي گذريو آهي. ملامتي صوفين جو ذڪر تصوف جي اوائلي تصنيفن جهڙوڪ ڪشف المحجوب ۾ ملي ٿو. جنهن ۾ هو چوي ٿو تہ اهڙن ملامتين جو اصل مقصد الله جو قرب ۽ خلق کان پري رهڻ هوندو آهي جنهنڪري هو بظاهر اهڙا ڪم ڪندا آهن جيئن عام خلق ڪائن

نفرت ڪري. شاه حسين لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن شاه بهلول قادريءَ جي هٿ تي بيعت ڪئي هن جو پنهنجو تعلق هڪ نو مسلم خاندان سان هو. جوانيءَ ۾ هندو ڇوڪري ماڌو سان عشق ڪيس وڏيڪ بدنام ڪيو. دراصل سورهين صدي پنجاب ۾ اهو سياسي، سماجي ۽ معاشرتي حالتن جو رد عمل هو، جن شاه حسين جي حساس طبيعت تي گهڻو اثر ڪيو. چون ٿا تہ اڪبر بادشاه شاه حسين جي قتل ڪرائڻ جو حڪم جاري ڪرايو هو پر ان تي عمل ٿي نہ سگهيو. شاه حسين پنجابي زبان ۾ صوفيانہ ڪافين ۾ جنهن سچائي جو اظهار ڪيو آهي، انهن ڪيس لازوال شاعر جي حيثيت ڏني آهي.

يارهين/سترهين صدي پنجاب جو ٻيو وڏو قادري صوفي سلطان باهو (1039 / 1631 ‘‘ 1102 / 1691) آهي جيڪو ضلع جهنگ ۾ پيدا ٿيو. هن جو والد مذهبي هجڻ سان گڏ سرڪاري منصبدار هو. سلطان باهو شاه حبيب الله قادريءَ جي بيعت ڪري قادري سلسلي ۾ داخل ٿيو. اورنگزيب عالمگير سان سندس گهڻو رستو هو ۽ آخر ۾ سال 1078 ۾ دهليءَ ۾ ساڻس مليو هو. هن پنهنجي زندگيءَ جو گهڻو وقت تصنيف وتاليف ۽ روحاني فيض پهچائڻ ۾ گذاريو جنهن جو اثر سنڌ بلوچستان تائين پڻ پهتو. سنڌ ۾ سيد موسيٰ شاه جيلاني گهوٽڪيءَ واري ۽ بلوچستان ۾ ڏاڍر جي ملا مصري ڪانئس فيض پرايو هو سندس مخصوص رنگ واري شاعريءَ ۾ ترڪ دنيا ۽ نفس ڪشي جي تعليمات کي ڀرپور انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي. سندس تصنيفات ۾ ’ديوان باهو‘، ’اسرار قادري‘، ’عين الفقر‘ ۽ ’محڪ الفقرا‘، ’عين العارفين‘ قابل ذڪر آهن.

پنجاب ۾ سترهين صديءَ جي آخر ۾ عبدالله شاه سال 1091 /1680 ۾ پيدا ٿيو جيڪو اڳتي هلي بلاشاه جي نالي سان پنجابي زبان جو وڏو صوفي شاعر ثابت ٿيو. روايت موجب بلا شاه جو شجرو چوڏهين پيڙهيءَ ۾ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ملي ٿو ۽ سندس وڏا اصل ۾ پهرين اچ گيلانيان ۾ مقيم هئا. تحصيل علم کان پوءِ هن شاه عنايت قادري شطاري جي هٿ تي بيعت ڪئي جنهن سان ڪيس وڏي عقيدت هئي جنهن جو اظهار پنهنجي شاعريءَ ۾ بار بار ڪيو اٿس. هو وجودي صوفي هو ۽ سندس شاعري ۾ ان جو واضح پرچار نظر اچي ٿو، جنهن مطابق هو ڪائنات کي ذات باري جو مظهر سمجهي ٿو ۽ عشق کي ازلي حقيقت قرار ڏئي ٿو. سندس معرفت ۽ توحيد جي سمجهاڻيءَ ۾ اهو ئي رنگ سمايل آهي. هو انسانذات لاءِ وحدت ۽ اتحاد جو پيغام ڏئي ٿو جنهن ڪري سندس شاعري عوام ۾ بيحد مقبول ۽ لازوال آهي. هن جو انتقال سال 1171 /1758 ۾ قصور ۾ ٿيو جتي هينئر مدفون آهي.

هن ڪان اڳ اهو ذڪر ٿي چڪو تہ ڏهين /سورهين صديءَ ۾ هندستان ۾ مغلن جي آمد سان نقشبندي سلسلي جي اشاعت جا امڪان وڌڻ لڳا ڇو تہ بابر ۽ ان جي خاندان جا نقشبندي سلسلي جي بزرگن سان گهرا تعلقات هئا. ليڪن اڪبر جي غير فطري ۽ غير متوازن مذهبي پاليسي جي وڌ ۾ وڌ مخالفت بہ هندستان ۾ نقشبندي سلسلي جي باني مجدد الف ثاني رحمتہ الله عليہ طرفان ٿي، جنهن کي آخر جهانگير کي نظر بند ڪرڻو پيو. يارهين يا سترهين صديءَ کي مغلن جي عروج جو زمانو چئي سگهجي ٿو. انهيءَ دوران مغل حڪمران ۽ شهزادا قادري طريقي جي بزرگن سان ويجهو اچڻ لڳا. هونئن بہ قادري صوفي توحيد وجودي جي فڪر جا گهڻا حامي هئا ۽ سندن رويو زياده نرم هيو، جڏهن تہ نقشبندي شريعت جي اتباع تي سختيءَ سان عمل پيرا ٿيڻ جا قائل هئا.

تاريخي روايت موجب دارا شڪوه 1026 / 1615 ۾ اجمير ۾ ڄائو ۽ ان لاءِ شاهجهان بادشاه معين الدين چشتي اجميريءَ جي درگاهہ تي ڪيتريون دعائون گهريون هيون. دارا شڪوه جي ننڍپڻ جي پرورش، تربيت ۽ شروع کان وٺي صوفين سان گهڻي اٿ ويهہ ڪيس صوفين کان وڌيڪ صوفي بڻائي ڇڏيو. پنجويهن سالن جي عمر ۾ هن صوفين جي سوانح بابت ڪتاب "سفينة الاوليا" مرتب ڪيو. هن ميان مير سيوهاڻي (وفات 1045 / 1635) جيڪو قادري طريقي جو وڏو صوفي هو ۽ لاهور ۾ رهندو هو جنهن سان شاهجهان کي پڻ عقيدت هئي، مريد ٿيڻ جو خيال ڪيو پر ان کان اڳ هو وفات ڪري ويو. جنهن ڪري هو سندس خاص خليفي ملا شاه بدخشيءَ جو مريد ٿيو جيڪو وجودي رنگ جو انتها پسند صوفي هو. دارا شڪوه ميان مير جي شخصيت کان سخت متاثر هو، جنهن جو اظهار هن 1052 ۾ "سڪينة الاولياءِ" لکڻ سان ڪيو. ان ۾ هن ميان مير ۽ پنهنجي مرشد سان ڀرپور عقيدت ۽ محبت ظاهر ڪئي ۽ پاڻ کي بار بار فقير حنفي قادري لکيو. دارا جي ٻين تصنيفن ۾ رسالہ 'حق نما'، 'حسنات العارفين'، 'مجمع البحرين' ۽ اپنشدن جو فارسي ترجمو 'سر اڪبر' شامل آهن. دارا کي شاعريءَ سان بہ شغف هو. معلوم ٿئي ٿو تہ دارا عمر ۾ اضافي سان گڏ هندو مذهب ۽ جوڳين ڏانهن گهڻو مائل ٿي ويو. مجمع البحرين ۾ هن ويدانت ۽ "وحدت وجود" کي هڪ ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، بابا لال داس نالي بيراڳيءَ سان سندس مڪالمو پڻ محفوظ آهي.حسنات العارفين ۾ جتي هن وڏن صوفين جي شطحيات جي تشريح ڪئي، اتي هن بابا لال داس جي اقوالن تي پڻ روشني وڌي.

سترهين صديءَ جي هندستان ۾ جتي دارا شڪوه جو نالو اچي ٿو اتي سرمد جو ذڪر به ضروري ٿي پوي ٿو. هو اصل ۾ ايراني يهودي هو جيڪو پوءِ مسلمان ٿيو. ٺٽي کان ٿيندو شاهجهان آباد پهتو جتي دارا شڪوه سان سندس گهرائپ ٿي. سرمد فارسي زبان ۾ اعليٰ پايه جون رباعيون چيون آهن جن ۾ صوفيانه فڪر کان زياده آزاد خياليءَ جو پرچار آهي.

سال 1068 /1658 ۾ جڏهن اورنگزيب پائرن سان خانه جنگيءَ کانپوءِ دهليءَ جي تخت حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيو ته پهريائين دارا شڪوه کي 1069 /1659 ۾ واجب القتل قرار ڏنو ويو ۽ تنهن کان پوءِ 1010 /1661 ۾ سرمد کي پڻ سندس نظريات جي ڪري شاهي مسجد دهليءَ جي سامهون قتل ڪيو ويو جتي سندس مزار موجود آهي.

اورنگزيب جيتوڻيڪ شروع کان مذهبي خيالن جو پابند هو پر جن حالتن ۾ ڪيس اقتدار مليو، اهي ڪيس مذهب جي وڌيڪ ويجهو وٺي ويون ۽ هو پنهنجي ذاتي زندگيءَ ۾ هڪ بادشاه کان وڌيڪ عابد ۽ زاهد شخص بنجي ويو، ايتريقدر جو قرآن شريف جي ڪتابت ڪندو هو. همعصر تاريخن مان معلوم ٿئي ٿو ته هو امام غزاليءَ جي ڪتابن احياءَ العلوم ۽ مثنوي مولانا روميءَ جو مطالعو ڪندو هو. مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجه محمد سعيد جي ساڻس خط وڪتابت ”مڪتوبات سعيديه“ ۾ موجود آهي، جنهن سان اندازو ٿئي ٿو ته اورنگزيب چشتي ۽ قادري سلسلن جي مقابلي ۾ نقشبندي صوفين سان وڌيڪ قريب هو. ليڪن هو عام طور سيني صوفين ۽ بزرگن بابت ويساهه رکندو هو. ميان مير سنڌي جنهن سان دارا کي وڌ ۾ وڌ عقيدت هئي ۽ جنهن جي اڱڻ ۾ پنهنجي زال نادره بيگم کي دفن ڪرايو هو، ان جي مقبري جي تڪميل اورنگزيب جي ڏينهن ۾ ٿي. بهرحال اورنگزيب عالمگير جي /1707 ۾ وفات سان مغل سلطنت جو سونهري دور پنهنجي پڇاڙي تي پهتو.

ٻارهين /ارڙهين صديءَ ۾ دهليءَ جي هڪ علمي خاندان عبدالرحيم جي گهر ۾ 1111 /1703 ۾ قطب الدين احمد پيدا ٿيو. جيڪو اڳتي هلي شاهه ولي الله جي لقب سان مشهور ٿيو. هو جوانيءَ ۾ حجاز مقدس ويو ۽ حج ڪرڻ کانپوءِ 1145 /1732 ۾ واپس موٽي آيو. حجاز ۾ رهڻ دوران هن حديث جي علم تي زياده ڌيان ڏنو. هن سال 1176 /1762 ۾ وفات ڪئي. شاه ولي الله هڪ وقت عالم، فقيه، صوفي ۽ وڏي ڳالهه ته سياسي شعور رکندڙ ذهن جو مالڪ هو. هن کي هڪ سياسي مفڪر ۽ مصلح جي حيثيت ۾ اورنگزيب کانپوءِ مسلمانن جي زوال پذير حالتن تي سخت ڳڻتي هئي. ويتر انهن حالتن ۾ 1152 /1739 ۾ نادر شاه جي حملي ۽ ڦرلٽ مسلمانن جي اقتدار کي وڌيڪ ڪمزور ۽ مرهٽن کي وڌيڪ مضبوط

ڪري ڇڏيو. انهيءَ پس منظر ۾ شاه ولي الله مجبور ٿي احمد شاه ابداليءَ کي مرهٽن خلاف حملي لاءِ آماده ڪيو، جنهن پاڻي پٽ جي لڙائي ۾ مرهٽن جي ڇيله ڇني ڪري وڌي. انهيءَ ڪري مورخ چون ٿا تہ جيڪڏهن احمد شاه ابدالي اهو حملو نہ ڪري ها تہ دهلي مرهٽن جي زير اقتدار اچي وڃي ها.

شاه ولي الله جي تصنيفات جو تعداد پنجاه کان مٿي آهي جنهن ۾ قرآن، حديث، تفسير، فقہ ۽ تصوف جهڙا موضوع شامل آهن. هڪ مجدد، مجتهد ۽ وڏي صوفي جي حيثيت ۾ مجدد الف ثاني ۽ شاه ولي الله جي ڪردار جو تقابلي مطالعو دلچسپيءَ کان خالي نہ آهي. شيخ احمد سرهنديءَ جي دور ۾ مسلمانن جو مرڪزي اقتدار اڪبر ۽ جهانگير جهڙن بادشاهن جي مضبوط هٿن ۾ هو جنهن کي بظاهر ڪو خطرو نہ هو. البت سرهنديءَ جي نظر ۾ بادشاهن جي مخصوص مذهبي پاليسي سبب اسلام ڪمزور ٿي رهيو هو، جنهنڪري هن جو سمورو زور ايمان ۽ عقيدن جي درستگيءَ طرف هو. شاه ولي الله جي وقت ۾ مسلمانن جي مرڪزي حڪومت ڏانوا ڏول ٿي چڪي هئي ۽ انهن جو دهليءَ تي اقتدار سخت خطري ۾ هو. ٻئي طرف هندستان جو پورو سماج جنهن ۾ هندو مسلمان سڀ شامل هئا سماجي، معاشي ۽ معاشرتي ڏيوالي جو شڪار هئا. انهيءَ ڪري شاه ولي الله جو ڪم گهڻن محاذن وارو هو جنهن ۾ هن جي تجزيي مطابق مغل سلطنت جي زوال جو سبب اقتصادي ۽ انتظامي بدحالي ۽ عوام مٿان ڳرين ۽ اجاين محصولن جو مڙهڻ هو. فڪري لحاظ کان هن وحدت وجود ۽ وحدت شهود جي نظرين کي تطبيق ڏئي هڪ ڪري ڏيکاريو تہ جيئن مسلم معاشري ۾ وڌندڙ اختلافن جو خاتمو ٿئي. اهڙيءَ طرح هن شيعہ سني اختلافن کي گهٽائڻ لاءِ پڻ اجتهادي نقطئہ نظر اختيار ڪيو تہ جيئن مسلم معاشري کي سگهارو بنائي سگهجي. تصوف جي تصنيفات ۾ پڻ سيني سلسلن جي باري ۾ هو تعريفي ڪلمات ادا ڪري ٿو ۽ اختلافات کي نروار ڪرڻ جي بجاءِسندس تصنيفون انهن جي انفرادي خوبين کي منظر عام تي آڻڻ جي ڪوشش ڪن ٿيون. هن سلسلي ۾ القول الجميل، سطعات ۽ الطاف القدس قابل ذڪر آهن.

ڏهين/سورهين صديءَ ۾ سنڌ جي بزرگ هستين ۾ سرفهرست مخدوم جعفر بوبڪائي جو نالو آهي جيڪو هڪ وڏو عالم، فقيه ۽ صوفي هو. گلزار ابرار جو مصنف غوثي حڪيم عثمان بوبڪائي جي حوالي سان روايت ڪري ٿو تہ مخدوم جعفر آخري عمر ۾ صرف احياءُ العلوم، عوارف، فصل الخطاب وغيره جهڙا ڪتاب مطالعو ڪندو هو. ان ڳالهہ جي شاهدي سندس تصنيفن، زماني جي ڪتابن، فتوحات ۽ فصوص الحڪم "ارشاد

الصادقين" ۽ مختصر تحرير اقل واعدل ڪلمات مان پڻ ٿئي ٿي. پهرين ڪتاب ۾ احياءُ العلوم جا حوالا آهن تہ ٻئي ۾ ابن عربيءَ جي باري ۾ مختصر عارفانہ ۽ محاڪمانہ راءِ جو اظهار ڪيو ويو آهي.

ڏهين صديءَ سنڌ جي ٻي وڏي شخصيت مخدوم نوح (998 /1590 هالن واري جي آهي مخدوم نوح جي نسب جو سلسلو ابو نجيب سهرورديءَ ڪان ٿيندو مٿي حضرت ابوبڪر صديق سان وڃي ملي ٿو مخدوم نوح پڻ مخدوم جعفر جي علمي مرتبي جو اعتراف ڪيو آهي. مخدوم نوح جي علمي شهرت جو سبب سندس غير معمولي قرآن فهمي هئي، ايتريقدر جو هو حروف مقطعات تي بہ روشني وجهي ٿو. ان جو ثبوت قرآن شريف جو فارسي زبان ۾ اهو ترجمو آهي جيڪو سندس خاص مريد بهاءُ الدين گودڙيي لکي پورو ڪيو. تصوف جي علمي روايت ۾ مخدوم نوح جي خاندان جو ڪارنامو سندس پوٽي مخدوم فتح محمد جي ضخيم تصنيف "رسالہ فتحيہ" آهي جيڪو هن 1019 / 1610 ۾ تصنيف ڪيو. جنهن ۾ هو اسلامي دنيا جي وڏن صوفين غزالي، قشيري، عطار، ابن عربي، عين القضاة همداني، محمود شبستري وغيره جي ڪتابن جو استفادو ڪندي نظر اچي ٿو. هو پاڻ فارسيءَ جو شاعر بہ آهي ۽ ڪٿي ڪٿي پنهنجا شعر بہ آڻي ٿو. مجموعي طور پوري ڪتاب ۾ توحيد وجوديءَ کي خالص علمي انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي جهن جي لاءِ وڏن وڏن صوفين جا اقوال آندا آهن. هن ڪتاب جي پوري هڪ باب ۾ مخدوم نوح جا مناقب ۽ ڪرامتون بيان ٿيل آهن.

مخدوم نوح جي باري ۾ سڀ ڪان پهريون 'حديقة الاوليا' جي مصنف سيد عبدالقادر ذڪر ڪيو، جنهن اهو ڪتاب 1016 يعني مخدوم نوح جي وفات ڪان فقط ارڙنهن ورهيہ پوءِ لکي پورو ڪيو. گويا هو مخدوم نوح جو همعصر هو. انهيءَ ڪتاب ۾ هن سنڌ جي ايڪيتاليهن صوفي بزرگن ۽ درويشن جو ذڪر ڪيو آهي. سنڌ ۾ تذڪره نويسي جي لحاظ ڪان اها اهم ترين ۽ اولين تصنيف شمار ٿئي ٿي. تذڪري جي شروعات هو شيخ بهاءُ الدين ذڪريا ملتاني سان ڪري ٿو جنهن مان سندس مقصد اهو ڏيکارڻ آهي تہ هو سنڌ جو وڏي ۾ وڏو پير آهي. ٻيو اهم تذڪرو "دليل الذاڪرين" آهي جيڪو هڪ صدي ڪان بہ پوءِ 1106 / 1694 ۾ مرتب ڪيو ويو، جيڪو پڻ بنيادي طور مخدوم نوح جي باري ۾ آهي.

ڏهين /سورهين صدي تصوف جي شاعريءَ جي ابتدا جي حوالي سان نهايت اهم آهي ۽ جيئن مٿي ذڪر ٿي چڪو هن سلسلي جو پهريون وڏو شاعر قاضي قادن آهي 87 " 958هہ) هن ڪان پوءِ سنڌيءَ جو ٻيو وڏو صوفي شاعر شاہ عبدالڪريم بلڙيءَ (944 /1538-1032 /1623)

وارو آهي، جنهن جي شاعري سندس ملفوظات "بيان العارفين" ۾ ڏنل آهي. اهو ڪتاب سندس مريد رضا بن عبدالواسع شاه ڪريم جي وفات کان فقط ڇهه سال پوءِ لکي مڪمل ڪيو. وڏي ڳالهه تہ قاضي قادن جا ست بيت بہ شاه ڪريم جي روايت ڪري محفوظ رهجي ويا، جيڪي هن پاڻ مختلف موقعن تي پڙهيا ۽ ان ڪري ملفوظات ۾ ائين نقل ٿي ويا. قاضي قادن جا ڪجهہ ٻيا بيت سال 1978ع ۾ هريانا صوبي ۾ ديوناگريءَ ۾ لکيل سنتون ڪي واڻي ۾ مليا آهن، جيڪي سال 1999 ۾ ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق سان "قاضي قادن جو رسالو" تحت سنڌ الاجي طرفان شايع ٿيا آهن.

قاضي قادن جي شاعريءَ مان معلوم ٿئي ٿو تہ هو سنڌ ۾ وجودي فڪر جو پهريون نمائنده شاعر آهي. سندس بيتن ۾ وحدت ۽ ڪثرت، معرفت ۽ طريقت جو ذڪر آهي. ليڪن شاه ڪريم جنهن قاضي قادن جي بيتن ۾ سمايل ذڪر تي پورو غور ڪيو هو، تنهن وڌيڪ متوازن ۽ حقيقت جي رنگ ۾ پربل شاعري ڪئي آهي. جيئن اسان بيان العارفين جي مقدمي ۾ ان طرف اشارو ڪيو آهي.

يارهين /سترهين صدي سنڌ ۾ شاه لطف الله قادري (وفات 1090 /1679) نهايت اهم صوفي شاعر آهي جنهن جو ڪلام علمي ۽ فڪري لحاظ کان گهڻو مٿي آهي. هو بنيادي طور عالم ۽ عارف هو. جنهن شاعريءَ کي ڄاڻي واڻي ان مقصد تحت اختيار ڪيو تہ جيئن سلوڪ ۽ معرفت جا نڪتا ۽ راز موثر نموني ۾ عوام تائين پهچائي سگهجن. هو عام فهم تشبيهن ذريعي "ذات ۽ صفت"، "وحدت" ۽ "ڪثرت"، نفي ۽ اثبات جهڙن ڳوڙهن مسئلن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو. هن پهريون دفعو جوڳي کان سواءِ، ڪاپڙي، سامي، سنياسي، آديسي، ويراڳي ۽ نانگا جهڙا الفاظ عارفن لاءِ استعاري طور ڪم آندا. اهڙيءَ طرح هن پنهنجي بيتن ۾ وڏن صوفين جا ڪيترا عربي اقوال تضمين طور آندا، جن ۾ خاص طور ابن عربيءَ جو فتوحات مڪيہ ۾ آندل قول "سبحان من اظهر الاشياءَ وهو عينها، قابل ذڪر آهي، جنهن سان معلوم ٿئي ٿو تہ هو ابن عربيءَ جي توحيد وجودي يا عينيت واري فڪر جو وڏو شارح هو. جيڪا ڳالهہ سندس ڪيترن بيتن مان پڻ عيان ٿئي ٿي. لطف الله قادري فارسي زبان ۾ خالص تصوف جي موضوع تي ٻہ فارسي ڪتاب "تحفة السالڪين" ۽ "منهاج المعرفة" پڻ تصنيف ڪيا، انهن مان پهريون ڪتاب ناپيد آهي. البت ٻيو ڪتاب قلمي صورت ۾ موجود آهي. تصوف جي باري ۾ سنڌ ۾ لکيل هي هڪ نهايت معياري تصنيف آهي.

يارهين /سترهين صدي سنڌ ۾ شاه عنايت رضوي (وفات 1133 / 1721) جي شاعري پڻ صوفيانہ ادب ۾ اهميت واري آهي. رضوي خاندان جو شجرو ڪيترن واسطن سان سيد محمد مڪي (وفات 644 / 1246) سان ملي ٿو جيڪو پاڻ شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جو نياٽو هو. انهيءَ نسبت سان اهو خاندان سهروردي سلسلي سان وابستہ هو. ليڪن شاه عنايت رضويءَ جو پيءُ شاه نصردين شاه خير دين قادري (وفات 1027-1618) جو مريد ٿيو. جيڪو شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جي پنجين پيڙهيءَ مان هو ۽ سنڌ ۾ اچڻ کان پوءِ مخدوم نوح جي صحبت اختيار ڪيائين. شاه عنايت جي شاعريءَ ۾ ملتان جي سهروردي پيرن توڙي پنهنجي مرشد شاه خير دين سان عقيدت وارا ڪيترا بيت ملن ٿا. شاه عنايت جي شاعري سنڌ ۾ صوفيانہ شاعريءَ جي اهم ڪڙي آهي ۽ سندس متقدمين ۾ شاه لطف الله قادري، شاه عبدالڪريم بلڙيءَ وارو ۽ قاضي قادن آهن تہ ڪانئس پوءِ بلڪ سندس ننڍو معاصر شاه عبداللطيف ڀٽائي آهي جنهن جي شاعري ۾ سنڌ جي صوفيانہ روايت علمي توڙي فڪري لحاظ کان پنهنجي پوري عروج تي نظر اچي ٿي.

ٻارهين /ارڙهين صدي سنڌ جي تاريخ ۾ تصوف جي لحاظ کان سڀ کان وڏيڪ اهميت واري آهي جنهن ۾ سهروردي، قادري ۽ نقشبندي سلسلا پنهنجي عروج تي نظر اچن ٿا. وڏي ڳالهہ تہ ارڙهين صديءَ جي شروع

۾ اورنگزيب جي وفات سان سنڌ ۾ مغلن جو اقتدار ختم ٿيڻ لڳو جنهن جي نتيجي ۾ ڪلهوڙن جو اثر رسوخ وڌڻ لڳو جيڪي پاڻ سهروردي طريقي سان وابستہ هئا. بلڪ ڪلهوڙن جو جدامجد ميان آدم شاه ڪلهوڙو ٻن واسطن سان ميران محمد جونپوريءَ جو مريد هو. ميان نور محمد ڪلهوڙو پنهنجي ڪتاب 'منشور الوصيت' ۾ انهيءَ ڳالهہ جي وضاحت ڪري ٿو تہ سندن خاندان جو طريقو سهروردي ۽ ميران محمد سندن پير مرشد آهي جنهن جو طريقو پڻ سهروردي هو.

ڪلهوڙن جو دور يا ارڙهين صدي عيسوي سنڌ ۾ علم ادب جي عروج جو زمانو شمار ڪيو ويو آهي. سنڌي ٻوليءَ جو عظيم شاعر ۽ صوفي شاه عبداللطيف (1102/1690 ۽ 1165/1752) پڻ هن عرصي ۾ ٿي گذريو. ارڙهين صديءَ جي شروع ۾ هملٽن نالي يورپي واپار سانگي ٺٽي آيو هو. هن جو چوڻ آهي تہ ان وقت صرف ٺٽي شهر ۾ چار سئو کان مٿي مدرسا هئا.

اهو دور سنڌ ۾ علمي لحاظ کان پڻ اعليٰ مقام رکي ٿو جنهن ۾ هڪ طرف مخدوم محمد معين ٺٽوي وفات (1161/1747) مخدوم ضياءُ الدين (وفات 1171/1757) مخدوم عبدالله (وفات 1175/1761) مخدوم محمد هاشم ٺٽوي (1174/1760) مخدوم ابوالحسن ڏاهري (وفات 1161/1747) مخدوم عبدالواحد سيوستاني (وفات ١٢٢٤ هه /١٨٠٩ع) محمد حيات سنڌي (وفات 1163/1749)، شاه فقير الله علوي (وفات 1181/1767) ۽ خواجہ محمد زمان لواريءَ واري جهڙا عالم ۽ فاضل موجود هئا تہ ٻئي طرف فارسي زبان جا نثر نويس ۽ شاعر جهڙوڪ مولوي محمد صادق، مير نجم الدين عزلت (وفات 1160/1747) محسن ٺٽوي (وفات 1163/1750)، محمد پناھ رجا ۽ مير علي شير قانع (وفات 1203/1790) پڻ هن دور ۾ ٿي گذريا. مير علي شير قانع هن دور جو وڏو نثر نويس ۽ شاعر هو جنهن تاريخ، تصوف ۽ تذڪره نويسيءَ ۾ چاليهن کان وڌيڪ تصنيفون ڇڏيون آهن. (1538 " 1623)

مير علي شير جو جدا مجد شڪر الله شيرازي (سن 927/1520) ۾ شاه بيگ ارغون جي چوڻ تي سنڌ ۾ آيو. قاضي نور الله شستري مجالس المومنين ۾ هن کي شيعو ڄاڻائي ٿو، پر مير علي شير اهل بيت سان غير معمولي محبت ۽ عقيدت جو اظهار ڪرڻ سان گڏ پاڻ کي نقشبندي سلسلي سان وابستہ ڄاڻائي ٿو ۽ شيخ عبدالاحد جو مريد چورائي ٿو جيڪو ٽئن واسطن سان مجدد الف ثانيءَ جو مريد آهي. قانع جي تصنيفات ۾ تاريخ، تصوف ۽ تذڪره نويسي کي خاص اهميت آهي ۽ انهن ۾ تحفتہ الڪرام، معيار سالڪان طريقت، طومار سلاسل گزيده ۽ مثنوي ختم السلوڪ خاص طور قابل ذڪر آهن.

شاه عبداللطيف جو خاندان سندس پڙ ڏاڏي شاه عبدالڪريم کان وٺي سنڌ ۾ علمي ۽ روحاني حيثيت جو حامل هو جنهن جو تعلق قادري طريقي سان هو. شاه لطيف جي تربيت سندس والد شاه حبيب ڪئي. جيئن شاه لطيف جي شاعريءَ مان ظاهر ٿئي ٿو تہ هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي ۽ فڪري روايت کان چڱيءَ ريت واقف هو ۽ ان جو وڏي ۾ وڏو ماخذ مثنوي مولانا رومي هر وقت پاڻ سان گڏ رکندو هو. ان کانسواءِ جيئن مشهور روايت آهي تہ هو قرآن پاڪ ۽ شاه عبدالڪريم جي ملفوظات جنهن ۾ شاه ڪريم جي پنهنجن سنڌي بيتن کان سواءِ قاضي قادن جا سنڌي بيت پڻ شامل آهن، هر وقت سندس آڏو هوندا هئا. اهڙيءَ طرح هو پنهنجي وقت جي عالمن ۽ عارفن سان پڻ واسطو رکندو هو جنهن ۾ خاص طور قابل ذڪر مخدوم معين ٺٽوي آهي جنهن کي ابن عربيءَ

جي فڪر سان خاص لڳاءُ هو. مخدوم معين جي تصنيفات جو ڳاڻيٽو انڪل هڪ سؤ کان متي آهي.

انهيءَ پس منظر ۾ جتي شاه لطيف کي شاعري ورثي ۾ ملي هئي ۽ قدرت کيس اعليٰ شعور سان نوازيو هو ۽ سندس فڪر جا سر چشما آفاقي ۽ ابدي قدرن جا حامل هئا، تنهنڪري سندس شاعريءَ ۾ به اهي خوبيون ۽ خاصيتون آهن، جن کيس سنڌ بلڪ دنيا جو هڪ عظيم صوفي شاعر ثابت ڪيو. جيتوڻيڪ سندس شاعريءَ ۾ روميءَ جي فڪر جو پڙاڏو چڱيءَ ريت محسوس ٿئي ٿو، ليڪن سندس ڪمال اهو آهي ته هو تصوف جي اڪثر فني اصطلاحن کان پاسو ڪري ٿو ۽ سنڌ جي نيم تاريخي داستانن ۽ لوڪ روايتن جو سهارو وٺي تمثيلي انداز اختيار ڪري ٿو. اهو ئي سبب آهي ته سندس شاعري عوام توڙي خواص ۾ يڪسان مقبول آهي ۽ هر هڪ پنهنجي ذهني سطح مطابق ان مان حظ حاصل ڪري ٿو، اها ئي ڳالهه آهي جيڪا دنيا جي سيني وڏن شاعرن سان لاڳو ٿئي ٿي ۽ ان ڪري شاه لطيف صوفي فڪر جي نمائندي هجڻ جي باوجود هڪ وڏو شاعر به آهي.

شاه لطيف جي عوامي مقبوليت جو ٻيو وڏو سبب سندس شاعريءَ سان گڏ سماع يا راڳ جي روايت آهي جنهن جو بنياد هن پاڻ پنهنجي زندگيءَ ۾ وڌو. هڪ لحاظ کان ڏسجي ته سماع به کيس ورثي ۾ مليو هو، ڇو ته شاه ڪريم پاڻ سماع ڪندو هو، جيئن بيان العارفين مان ظاهر آهي. اهڙيءَ طرح عظيم صوفي شاعر مولانا رومي پڻ سماع جو دلداده هو جنهن جي سماع جي روايت پڻ اڄ تائين زنده آهي. انهيءَ صورتحال ۾ شاه لطيف پڻ هڪ خاص قسم جي راڳ جي روايت جي شروعات ڪئي، جنهن ۾ اڪثر سندس فقير حصو وٺندا هئا ۽ اهي سندس يا ٻين صوفي شاعرن جو ڪلام انهيءَ انداز سان ڳائيندا هئا. شاه لطيف هڪ قادري صوفيءَ جي باوجود راڳ کي پنهنجي شاعريءَ سان ايترو لازم ملزوم ڪري ڇڏيو جو اهو صدين جي سفر کان پوءِ اڄ ڏينهن تائين جاري ۽ ساري آهي. ياد رهي ته سنڌ هند جي صوفي سلسلن ۾ صرف چشتي سلسلي جا بزرگ سماع ٻڌندا هئا يا ان ۾ حصو وٺندا هئا. ليڪن سهروردي، قادري ۽ نقشبندي اڪثر ان جي خلاف هئا، تاهم انهن مان ڪي انفرادي طور سماع جا قائل هئا.

سنڌ ۾ نقشبندي سلسلي بابت پهريون حوالو ارغونن جي دور حڪومت ۾ ملي ٿو. ان جو ٻيو ڪهڙو سبب ٿي سگهي ٿو ته ارغون وچ ايشيا کان سنڌ ۾ آيا هئا ۽ انهيءَ زماني ۾ وچ ايشيا ۾ نقشبندي سلسلو عروج تي هو. تحفة الڪرام جي روايت موجب خواجه ڪمال الدين ۽

خواجہ شهاب الدين جيڪي مشهور نقشبندي صوفي خواجہ عبيدالله احرار (وفات 896/1490) جي اولاد مان هئا، نتي ۾ آيا جتي سندن مدد معاش جو جوڳو بندوبست ڪيو ويو. شيخ احمد سرهنديءَ جي اوائلي مريدن مان شيخ موسيٰ ۽ ان جي پٽ شيخ اسحاق جو تعلق سيوهڻ سان هو. انهن ٻنهي جا نالا مڪتوبات امام ربانيءَ ۾ ملن ٿا.

سنڌ مان جيڪو بزرگ سڌو سنئون مجددي نقشبندي سلسلي سان وابستہ ٿيو، اهو مخدوم آدم نتوي هو جيڪو مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجہ محمد معصوم جو سرهند ۾ وڃي مريد ٿيو ۽ اتي ڪجهہ سال رهي پيو. مخدوم پاڻ بہ وڏو عالم هو جنهن جو ثبوت اهي چار خط آهن جيڪي خواجہ معصوم ڏانهس فارسيءَ ۽ عربيءَ ۾ لکيا ۽ اهي مڪتوبات معصوميہ ۾ درج آهن. مخدوم آدم جي جيئري خواجہ معصوم (1079 / 1668) ۾ وفات ڪئي جنهن ڪري هو وري وڃي سندس پٽ خواجہ سيف الدين جي بيعت ڪري آيو.

مخدوم آدم جڏهن نتي ۾ رهڻ لڳو تہ مخدوم ابو القاسم جنهن جو خانداني تعلق سهروردي سلسلي سان هو ڏانهس رجوع ٿيو. مخدوم آدم ڪيس سرهند وڃڻ جو مشورو ڏنو. انهيءَ هدايت موجب هو سرهند ويو جتي خواجہ سيف الدين جو مريد ٿيو، جنهن ڪيس ”نور حق“ جي لقب سان نوازيو. مخدوم ابوالقاسم سال 1138 /1725 ۾ وفات ڪئي. مخدوم ابو القاسم جي روحاني فيض سبب نقشبندي سلسلي ۾ سنڌ جا وڏا وڏا عالم بيعت ٿيا. جن ۾ سر فهرست مخدوم معين نتوي آهي جيڪو عربي ۽ فارسيءَ ۾ ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي ۽ شاعريءَ سان بہ ڪيس شغف هو.

ليڪن خاص ڳالهہ اها تہ هو نقشبندي هوندي بہ توحيد وجودي يعني وحدت الوجود جو قائل هو ۽ ابن عربيءَ جي فڪر کان گهڻو متاثر هو. مخدوم معين هندوستان جي وڏي عالم ۽ صوفي شاه ولي الله سان خط وڪتابت ڪئي، شاه ولي الله جا ڏانهس لکيل خط ”تفهيمات الهيہ“ ۾ موجود آهن. مخدوم معين سان وري شاه عبداللطيف ڀٽائي جو تمام گهرو رستو هو بلڪ هو سندس علمي مرتبي جو قائل هو. هڪ دفعي اويسي طريقي بابت خط لکي ڪانئس تفصيل معلوم ڪيائين جنهن جي جواب ۾ مخدوم معين هڪ طويل جواب ڏياري موڪليس جيڪو ”رسالہ اويسيہ“ جي صورت ۾ موجود آهي.مخدوم معين سماع جو بہ شائق هو ۽ مشهور روايت موجب /سندس لاڏاڻو بہ سماع جي هڪ اهڙي محفل ۾ ٿيو جنهن ۾ شاه لطيف پاڻ شريڪ هو. هن سال 1161 /1748 ۾ وفات ڪئي. نتي ۾ مخدوم ابوالقاسم ۽ مخدوم معين جون قبرون گڏ آهن.

مخدوم محمد هاشم ٺٽوي (وفات 1174 / 1761) جيڪو ارڙهين صدي سنڌ جو وڏي ۾ وڏو عالم، مجتهد ۽ مفتي هو، سو پڻ مخدوم ابوالقاسم سان عقيدت رکندو هو، تاهم هو حجاز کان واپسيءَ بعد سورت ۾ مقيم سعيد الله سورتيءَ جي هٿ تي بيعت ڪري قادري طريقي ۾ داخل ٿيو هو. مخدوم محمد هاشم جي تصنيفات جو تعداد ٽن سون کان مٿي آهي جنهن ۾ وقت جا سڀ مروج علوم شامل آهن، پر انهن ۾ ڪي موضوع اهڙا آهن جن تي ڪانئس اڳ ڪنهن به قلم نه کنيو آهي. مخدوم صاحب کان پوءِ سندس پوٽي محمد ابراهيم بن عبداللطيف 'هداية المريدين' نالي ڪتاب سال 1206 ۾ تصوف جي نقشبندي طريقي بابت لکيو.

ارڙهين صديءَ جو ٻيو وڏو عالم ۽ صوفي ابوالحسن ڏاهري (وفات 1181 / 1767) نقشبندي آهي جيڪو موجوده نوابشاه جي پر سان هڪ ڳوٺ ۾ ڄائو. علم جي طلب ڪيس احمدآباد وٺي وئي جتي هو عبدالرسول صديقي نقشبنديءَ جو مريد ٿيو، جيڪو پاڻ خواجه معصوم سرهنديءَ جي خليفي شاه فتح الله جو فيض يافته هو. ابوالحسن کي فارسي نثر ۽ نظم ۾ يڪسان دسترس حاصل هئي. فارسي مثنويءَ ۾ سندس هڪ مختصر رسالو 'ڪچڪول نامه' ڇپيل آهي جنهن ۾ هن عقلي ۽ نقلي دليلن سان صوفين جي عقيدن ۽ اصطلاحن جي نهايت وڻندڙ سمجهاڻي ڏني آهي. ليڪن سندس اصل شاهڪار تصنيف 'ينابيع الحياة الابدية في طريق طلاب النقشبدية'، يعني نقشبندي طريقي جي طالبن لاءِ ابدي حياتي جا سرچشما آهي. اها نهايت ضخيم تاليف آهي جنهن ۾ ڪل اٺويهه باب آهن ۽ انهن ۾ ڪل 108 فصل آهن. هن ڪتاب ۾ هو لفظ صوفي جي اشتقاق کان شروع ڪري ٿو. ان کان پوءِ صوفين جي اصطلاحن، حال ۽ مقام ۽ مختلف مقامات جي سمجهاڻي عقل ۽ روح، محبت ۽ عشق، معرفت ۽ حقيقت مڪاشفات ۽ مشاهدات، سمهڻ ۽ جاڳڻ جا آداب ۽ اطوار ويندي صوفين جي شطحيات بابت تفصيلي روشني وجهي ٿو. مطلب ته تصوف بابت اهو هڪ قسم جو انسائيڪلو پيڊيا يا جامع تصنيف آهي جنهن جو مقابلو امام غزاليءَ جي جڳ مشهور تصنيف "احياءِ علوم الدين" سان ڪري سگهجي ٿو.

ارڙهين صديءَ جو هڪ ٻيو وڏو نامور نقشبندي صوفي فقير الله علوي، آهي جيڪو اصل ۾ افغانستان جي علائقي روتاس ۾ پيدا ٿيو سال 1100 /1688 ۽ سال 1150 /1737 ۾ شڪارپور ۾ اچي مقيم ٿيو. وقت جي حاڪمن سان سندس وڏا تعلقات هئا جن جي شاهدي سندس مڪتوبات مان ملي ٿي. اهڙيءَ طرح وقت جي صوفين ۽ مشاهير عالمن سان به سندس خط وڪتابت هئي جنهن ۾ مخدوم معين ٺٽوي به شامل آهي. فقير الله پهرين محمد مسعود

پشاوري جيڪو نقشبندي طريقي جو بزرگ هو تنهن جي بيعت ڪئي. فقيرالله علوي عربي ۽ فارسيءَ ۾ ڪيتريون تصنيفون ڇڏيون آهن جن مان ’طريق الارشاد‘ فارسيءَ ۾ نقشبندي سلسلي بابت فڪري لحاظ کان نهايت اهم تصنيف آهي. جيئن ته هو ابن عربيءَ جي وجودي فڪر کان چڱيءَ ريت واقف هو. تنهنڪري سندس فڪر جي ڳوڙهائي ملي ٿي. ابن عربيءَ جي فتوحات مڪيہ کان متاثر ٿي هن پنهنجي ڪتاب جو نالو الفتوحات الغيبية في شرح عقائد الصوفيہ رکيو جيڪو 1181 /1767 ۾ مڪمل ڪيو. اهو دراصل هڪ ننڍي رسالي "عقائد الصوفيہ" جي شرح آهي. فقير الله سال 1195 /1781 ۾ شڪارپور ۾ وفات ڪئي.

جيئن مٿن ذڪر ٿي چڪو ته سنڌ ۾ نقشبندي سلسلي جي باقاعدي شروعات مخدوم آدم ٺٽوي کان ٿي. ان جي اولاد مان سندس پٽ شيخ محمد اشرف ۽ پوءِ وري ان جي پٽ يعني مخدوم آدم جي پوٽي ابوالمساڪين نقشبندي سلسلي جو نالو وڏيڪ روشن ڪيو. دراصل ابوالمساڪين جي تربيت سندس پيءُ کان علاوه مخدوم ابوالقاسم ٺٽويءَ جي هٿن ۾ ٿي. بلڪ ابوالقاسم جي وفات کان پوءِ هو سرهند پڻ ويو جتي ان وقت جي گادي نشين خواجہ محمد ذڪي الله کان بيعت ٿيو. ابوالمساڪين سال 1149 / 1736 ۾ ٺٽي ۾ وفات ڪئي.

خواجہ ابوالمساڪين جي فيض يافته مريدن مان وري محمد زمان لواري واري (1125 /1713-1188 /1775) وڏي شهرت ماڻي. سندس والد عبداللطيف سهروردي سلسلو ڇڏي نقشبندي طريقي سان وابسته ٿيو هو. محمد زمان ٺٽي ۾ محمد صادق نقشبنديءَ وٽان تعليم حاصل ڪئي جيڪو وري مخدوم آدم ٺٽويءَ جي فرزند محمد اشرف جو نياڻو هو. هو ٺٽي ۾ ئي خواجہ ابو المساڪين جي بيعت ڪري نقشبندي طريقي ۾ داخل ٿيو. ڪجهه وقت کانپوءِ ابوالمساڪين پنهنجي ڏاڏي مخدوم آدم ٺٽوي جي قائم ڪيل خانقاه پڻ محمد زمان جي حوالي ڪري پاڻ حجاز مقدس روانو ٿيو جتي 9 ذوالحج 1149 ھ تي سندس وصال ٿيو.



سوانح حيات سلطان الاولياءَ خواجہ محمد زمان ۽ سندس گادي نشين

سنڌ جي عظيم عارف ۽ روحاني پيشوا خواجہ محمد زمان جي ولادت ٢ رمضان المبارڪ ١١٢٥/١٧١٣ تي شيخ عبداللطيف جي گھر ۾ ٿي ۽ اها جڳھ موجوده لواريءَ کان ٻہ ميل ڏکڻ طرف هئي. سندس نسب ٽيهين پيڙهيءَ ۾ پهرين خليفي حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه سان ملي ٿو. خانداني روايت موجب سندس وڏا عباسي خليفن جي وقت ۾ عربستان کان هجرت ڪري سنڌ ۾ آيا ۽ ٺٽي جي پرسان سڪونت اختيار ڪيائون. چون ٿا تہ سومرن جي آخري دور ۾ حالتن جي ناسازگار هجڻ سبب هي خاندان سنڌ ڇڏي ڪڇ طرف هجرت ڪري ويو. ليڪن ساڳئي خاندان مان شيخ عبداللطيف وڏو سال ٩١٠/١٥٠٤ ڌاري موٽي سنڌ آيو. مستند روايت موجب هن خاندان جو پهريائين سهروردي سلسلو هو. ليڪن محمد زمان جو والد عبداللطيف مخدوم آدم نقشبندي ٺٽويءَ جي پٽ شيخ فيض الله جي هٿ تي بيعت ڪري نقشبندي سلسلي ۾ داخل ٿيو.

محمد زمان جي تعليم ۽ تربيت ٺٽي ۾ ٿي ۽ سندس استادن ۾ نمايان نالو محمد صادق نقشبندي جو آهي جيڪو پنهنجي ليکي هڪ عالم فاضل شخص هو ۽ مخدوم آدم نقشبنديءَ جي پٽ محمد اشرف جو نياٽو هو. اهو ساڳيو محمد صادق شاه عبداللطيف جو وڏو معتقد هو. محمد زمان اجا ننڍي وهيءَ ۾ هو تہ شيخ محمد عرف ابوالمساڪين جيڪو مخدوم آدم نقشبنديءَ جو پوٽو ۽ سنڌ ۾ نقشبندي طريقي جو اڳواڻ هو. ان جي بابرڪت صحبت هيٺ نقشبندي طريقي ۾ داخل ٿيو. ڪجھ وقت کان پوءِ خواجہ ابوالمساڪين نوجوان محمد زمان کي پنهنجي خانداني مسند حوالي ڪري پاڻ حرمين جي زيارت لاءِ روانو ٿيو. چون ٿا تہ ان وقت محمد زمان جي عمر فقط چوويھ سال هئي. خواجہ ابوالمساڪين حرمين ۾ رهائش دوران، محمد زمان ڏانهن خط لکي سندس رهنمائي ڪندو رهيو. اهي خط، فردوس العارفين ۾ محفوظ آهن، جيڪو خواجہ محمد زمان جي هڪ معتقد مير بلوچ خان ١٢٠١ھ يعني پنهنجي مرشد جي وفات کان رڳو ٻارهن سال پوءِ مرتب ڪيو. فردوس العارفين جي لکڻ موجب ٻن سالن بعد خواجہ ابوالمساڪين موٽي ٺٽي آيو، پر ڪجھ وقت کان پوءِ اهل عيال سميت هميشہ لاءِ حرمين

شريفين روانو ٿي ويو. جتي ۹ ذوالحج ۱۱٤۹ ۾ وفات ڪيائين ۽ ڪيس جنت المعليٰ ۾ دفن ڪيو ويو. فردوس العارفين واري لکيو آهي تہ خواجہ ابوالمساڪين حرمين شريف ۾ رهڻ دوران محمد زمان کي پنهنجي خلافت ۽ شريعت طريقت ۾ بيعت ڪرڻ لاءِ هيٺين نموني ۾ اجازت لکي موڪلي:

يقول الشيخ محمد: لما كان الاخ فى الله محمد زمان سلك فى الارادة وصحب المسكين صحبة كثيرة اجزته بتعليم الطريقة و شرط الاجازة الاستقامة على الشريعة والطريقة.

ترجمو: شيخ محمد چوي ٿو، جيئن تہ الله جي راهہ ۾ ڀاءُ محمد زمان مريديءَ جي لڙهيءَ ۾ شامل ٿيو آهي ۽ هن مسڪين جي صحبت ۾ گهڻو وقت گهاريو اٿس. انهيءَ ڪري ڪيس طريقت جي تعليم ڏِي اجازت ڏنم، ۽ انهيءَ اجازي جو شرط هي آهي تہ شريعت ۽ طريقت تي محڪم رهندو.

فردوس العارفين ۾ خواجہ ابوالمساڪين جا حرمين شريفين مان لکيل پنج خط محفوظ آهن هڪ خط ۾ محمد زمان سان محبت جو اظهار ڪندي لکن ٿا.

الله سندس خواهشون پوريون ڪري، طريقت جا ڀاءُ سهڻي راه جا رفيق صاحب ڪمال ميان محمد زمان ڪيترو عرصو ٿي ويو آهي ۽ ڪيتري وٿي پئجي وئي آهي جو هن نيڪ عادتن واري دوست جي طرفان ڪا خبر نہ ملي آهي، ظاهر آهي تہ جدائي ۽ بي رخي اختيار ڪئي اٿائين.

هرکه عاشق شد اگرچه نازنین عالم است
ناز کی کے راست آید بار می باید کشید

معنيٰ: جيڪو عاشق ٿئي ٿو ڀوءِ توڙي جو اهو ڪيترو بہ جهان ۾ حسين هجي، هن کي نازڪ ٿيڻ نہ گهرجي، بلڪ هن کي بار ڪٽڻو پوندو.

هيءَ درويش توهان جي باري ۾ سوچي رهيو هو تہ ڪي معاملا جيڪي ڪنهن بنده نوازي سبب هن بيڪار بدڪردار متعلق آهن، توهان کي ڀڏائي ڇڏي ها، توهان جي ڪناره ڪشي هرگز نٿي سونهي ڇوتہ اهو سنو سوڻ ڪونہ ٿيو، پر چوندا آهن:

هر کس مصلحت خویش نکو میداند

يعني هر ڪو پنهنجي مصلحت بهتر ڄاڻي ٿو.

مطلب تہ جيئن چيو اٿن:

اندکی پیش تو گفتم غم دل، ترسیدم   که دل آزرده سوی ورنه سخن بیار است

معني: تنهنجي آڏو ٿورڙو دل جو غم بيان ڪيو اٿم. پئو اٿم ته ڪٿي تنهنجي دل کي رنج نه رسي. ورنه ڳالهيون ته گهڻيون آهن.

چئي نٿو سگهجي ته خواجه ابوالمساڪين جي حرمين شريفين مستقل هجرت ڪان پوءِ محمد زمان ٺٽي ۾ ڪيترو وقت ترسيو. چوته فردوس العارفين جي روايت موجب ٺٽي ۾ سندن ڪيترا حاسد پيدا ٿي چڪا هئا، جن ۾ ٺٽي جا ڪي اثر و رسوخ وارا مشائخ يا درگاهن وارا ڏانهس خلق جي رجوعات ڏسي حسد واري روش اختيار ڪئي هئي. بهرحال ايترو پڪ سان چئي سگهجي ٿو ته اڃا سندن والد حال حيات هو، جو ٺٽو ڇڏي اچي پنهنجو اصلوڪو اباڻو ماڳ لواري وسايائون جتي سندن والد ١١٤٩ھ ۾ وفات ڪئي. پر چون ٿا ڪجهه عرصي بعد ان ماڳ جو پاڻي کارو ٿي ويو جنهنڪري ڪجهه فاصلي تي نئون ڳوٺ اچي ٻڌايائون ۽ ان جو نالو به لواري رکيائون. نئين لواريءَ کي آباد ڪرڻ جو سال ١١٥٠/١٧٣٧ ٻڌايو وڃي ٿو.

لواريءَ ۾ رهائش دوران اڪثر پاڻ استغراق ۽ محويت، مجاهدي ۽ مراقبي جي ڪيفيت ۾ گذاريندا هئا. اهوئي زمانو هو جڏهن خلق جي رجوعات ۾ پڻ اضافو ٿيڻ لڳو ۽ سندن نالو سنڌ کان ٻاهر خاص طور ڪڇ ڀڄ جي ايراضيءَ تائين پهتو. مير علي شير قانع سنڌ جو مشهور مورخ ۽ خواجه محمد زمان جو همعصر پنهنجي مشهور تصنيف 'تحفته الڪرام' جيڪو هن ١١٨٠ھ ڌاري لکڻ شروع ڪيو ان ۾ لکي ٿو.

"ميان محمد زمان اڄ ڪالهه جو مرشد ۽ ميان ابوالقاسم ۽ ميان محمد نقشبندي (ابوالمساڪين) جي مريدن مان آهي ڏاڍو هدايت وارو آهي. نقشبندي سلسلي جي مريدن جو مرجع ۽ وڏين ڪرامتن جو صاحب آهي. هن وقت بدين جي ويجهو لواريءَ جي ڳوٺ ۾ رهي ٿو، هڪ دنيا کي فيض جي درياهه مان سيراب ڪري رهيو آهي. گهڻن ماڻهن جو اعتقاد آهي ته هن وقت سندس وجود بينظير آهي. ڪنهن به پيدائش نه هوندي، وٽس عام مهمان خانو هلي ٿو، عجب هي آهي ته هڪ ٽولو حقيقت کي سمجهڻ کان سواءِ رڳو ظاهر تي مٿس طعنه زني ۾ مشغول آهي. هنن ڏينهن ۾ الاهيءَ قضا کي پهتو آهي يعني سنه ١١٨٨ھ جي پڇاڙيءَ ۾ گذاري ويو آهي."

جيئن مير علي شير قانع لکيو آهي ته لواريءَ ۾ اقامت ڪان پوءِ خواجه محمد زمان جي روحاني فيض جو چرچو گهڻو ڦهلجي ويو. ڊاڪٽر گربخشاڻي جي لکڻ موجب سنڌ جو حڪمران

مياں غلام شاھ ڪلھوڙو جيڪو 1170ھ، سنڌ جو حڪمران ٿيو ۽ اڳي ئي اھڙن برگزيده شخصيتن جو قدردان ھو، سو پڻ ڏانھن متوجہ ٿيو ۽ ڪين لواري ۾ جاگير ڏيڻ جي آڇ ڪيائين، جيڪا پاڻ قبول نہ ڪيائون. مياں غلام شاھ جي 1186ھ، ۾ وفات ڪان پوءِ مياں سرفراز پاڻ وڏي عقيدت ظاھر ڪئي جو سنڌ جي حڪمراني حاصل ڪرڻ لاءِ ھڪ دفعو دعا واسطي حاضر ٿيو ھو.

ھڪ مشھور روايت موجب جنھن ڏانھن فردوس العارفين جي مصنف مير بلوچ خان پڻ اشارو ڪيو آھي تہ شاھ عبداللطيف ڀٽائي ھڪ دفعي لواري آيو جتي خواجہ محمد زمان سان ملاقات ڪيائين، البت شاھ عبداللطيف ۽ خواجہ صاحب وچ ۾ جيڪي بيت نقل ڪيا وڃن ٿا اھي ان ۾ ڪونہ آھن جيڪي گھڻو پوءِ لڪيل تذڪري مرغوب الاحباب واري ڏنا آھن. ياد رھي تہ اھو پويون تذڪرو سال 1262ھ، ۾ مرتب ڪيو ويو. علامہ دائود پوٽي اھي بيت نقل ڪيا آھن ۽ اھو پڻ لکيو اٿس تہ شاھ عبداللطيف ان ملاقات ڪان پوءِ ھي بيت چيو ھو.

سي مون ڏٺا ماءَ، جنين ڏٺو پرينءَ کي
تنھين سندي ڪاءِ، ڪري نہ سگھان ڳالھڙي

فردوس العارفين وارو لکي ٿو تہ خواجہ صاحب عمر جي پوين سالن ۾ خاص طور 1187ھ ۾ گھڻو بيمار رھڻ لڳا، ايتري قدر جو چوڻ لڳا تہ ھاڻي اسان جي ھلڻ جو وقت اچي ويو آھي، انھن ڏھاڙن ۾ ڪڏھن ڪڏھن ھي بيت سندن زبان تي ھوندو ھو.

اوڏڻ اوڏي آءُ، توکي لاکي ڪوئئو
تان لھي تو متاءُ، سندو مٽيءَ مامرو

آخر 4 ذوالقعد 1188 /1774 ۾ چنچر ڏينھن ھن فاني دنيا کي ڇڏي دارالبقا ڏي راھي ٿيا.

سندس وفات جي قطعہ تاريخ بابت ڪيترن شاعرن ۽ عقيدت مندن تاريخون لکيون آھن، فردوس العارفين واري غلام مھتدي شاعر جون ھيٺيون قطعو ڏنو آھي.

قطب الاقطاب فرد يزدانی نقش بند است نقش نورانی
شه محمد زمان حبيب خدا مرشد است و مجد ثانی
بود مظهر زنور ذات اله آمده درلباس انسانی
باز خواهش زاصل خويش نمود زانکه اوبود نور سبحانی
ماه ذيعقد را دهارم بود خواست نزع لباس جسمانی

آمده هاتفی زعیب پدید گفت ای شاه جان جانانی
هر دو عالم شده است عرض بتو کن قبول ازیکی که به دانی
گفت اورا جواب دهم تاریخ به ز هذا وصل عریانی
'مهتدا' سائل است بردرتو از حصول مقام عرفانی

هڪ ٻي تاريخ نظر علي بلوچ لکي جنهن جا آخري ٽي بيت هن ريت آهن.

بوقت چاشت چهارم ماه ذی قعد ازین دار فانی شد انتقالش
ندائی خلوت ما باحق آمد چومی بنوشت تاريخ وصالش
علی کو خاك بوس درگداست نظر باشد کند روزی نجاتش

ڪجهہ ٻيون تاريخون هن ريت آهن.

ورضي له قولا. 1188

يا محمد زمان شيخ قطب اله. 1188

اهڙي طرح ٻين ڪيترن پڻ تاريخون لکيون جيڪي هتي طوالت سبب پيش نہ ٿيون ڪجن.

خواجہ محمد زمان جا فيض يافتہ خليفا ۽ مريد گهڻا ٿي ٿيا پر انهن مان هيٺيان زياده مشهور ٿيا.

(۱) عبدالرحيم گرهوڙي
(۲) حاجي ابو طالب اگهمي
(۳) حاجي محمد صالح ڳهرائي
(۴) حافظ هدايت الله
(۵) قاضي احمد دمائي
(۶) شيخ حاجي محمد صالح کهڙائي.

فردوس العارفين جي مرتب مير بلوچ خان متعلق هتي ايترو ٻڌائڻ ضروري آهي تہ هو اصل ۾ ميان غلام شاه ڪلهوڙي جي دربار سان وابستہ هو جتي هن خواجہ محمد زمان جي روحاني فيض جي هاڪ ٻڌي. آخر سال 1185هہ ۾ يعني خواجہ صاحب جي وفات کان ٽي سال اڳ لواريءَ ۾ اچي دست بيعت مريد ٿيو. هن واقعي کي فردوس العارفين ۾ هو وڏي محبت جي رنگ ۾ پيش ڪري ٿو جنهن مان سندس عقيدت جو اظهار ٿئي ٿو. مير بلوچ صاحب طرز اديب ۽ فارسي شاعري ۽ عربيءَ ۾ دسترس رکندڙ هو جنهن جو اظهار هن پنهنجي علمي انداز

واري تحرير ۾ ڪيو آهي جنهن ۾ هن عطار مولانا رومي، حافظ شيرازي، مولانا جاميءَ ۽ ٻين فارسي شاعرن جا شعر نهايت برمحل انداز ۾ آندا آهن. هو لکي ٿو ته انهيءَ ڪتاب لکڻ وقت هن اهو احوال حافظ هدايت الله جيڪو درگاهه جو پراڻو مريد هو ان کان پڇي لکيو آهي. ان کان علاوه هو خواجه گل محمد جيڪو محمد زمان کان پوءِ گادي نشين ٿيو ان کان پڻ ڪيتريون روايتون نقل ڪري ٿو، جن کي ڪتاب ۾ آڻي ٿو. مطلب ته اوائلي تذڪري جي حيثيت ۾ اهو گهٽي حد تائين معتبر ماخذ آهي. هو خواجه گل محمد ۽ ان جي ڪتاب الورد المحمدية مان به استفادو ڪري ٿو. هو ٻين نقشبندي بزرگن جي تحريرن کان علاوه مڪتوبات امام ربانيءَ جا حوالا پڻ آڻي ٿو.

سلطان الاولياءِ جي رحلت کان پوءِ گادي جي باري ۾ اختلاف برپا ٿيو. چاڪاڻ ته سندس نينگر گل محمد جي عمر ان وقت فقط ٻارنهن سال هئي، يعني هو 1177 ۾ ڄائو هو. ليڪن ٿن ڏينهن بعد اهوئي سندن جانشين ٿيو ۽ عبدالرحيم گرهوڙيءَ سڀ کان پهرين هن جي بيعت ڪئي، بلڪ ان کان پوءِ هو ڪجهه وقت لواريءَ ۾ ترسي پيو. غالبا انهيءَ عرصي دوران گرهوڙي پنهنجي نئين مرشد جي شان ۾ فارسي نظم 'ڪل نما' لکيو جيڪو اڃا تائين غير مطبوع آهي. هتي ان جا ڪجهه بند پيش ڪجن ٿا.

ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق مطابق اهو 'ڪل نما' آهي ۽ لفظ ڪُل ان مثنويءَ ۾ ڪيترا ڀيرا آيو آهي. ليڪن درگاهه لواريءَ وارا ان کي پنهنجي مرشد جي نسبت سان "گل نما" چون ٿا ۽ ڊاڪٽر دائود پوٽي به ان کي ائين لکيو آهي.

دست مشرك كى رسد كل پاك را
خاك را اى نور ايمان خاك را
خاك مسجود است بهر بوئى كل
جز خرابات نباشد جائى مل
گم شده در ذات را پرسيد اين
كوند اند غير كل قانون دين
معنى قرآن ز قرآن پرس وپس
اواز كسى كآتش زده اندر هوس
نقشبندى شو برون شو از نقوش
نقشبند عرش وفرش وبر عروش

عارف آن باشدکه باشد کل شناس
کل به ببیند جمله ببیند بیقیاس
شاه آن باشد که قانع از جهان
باجمال کل نه بیند غیر آن
بوعلی شاه ره ایمانیان
مست روئی کل مطالع لا مکان
متحد جانهاست شیران خدا
صد هزاران حاج درکعبه کجا
مؤمنان معدود لیك ایمان یکی
جسمها محدود جانرا حد یکی

هن مثنويءَ جي هڪ بند ۾ پنهنجي مرشد ”گل محمد“ جو نالو هن ريت آڻي ٿو:

گل محمد در منازلها تمام
غیر بلبل این چہ داند خاص عام

معنيٰ: گل محمد سيئي منزلون پوريون ڪيون آهن، ليڪن بلبل کان سواءِ هن ڳالهہ کي ٻيو عام خاص ڄاڻي نہ سگهندو.

سموري مثنويءَ ۾ لڳ ڀڳ هڪ سئو مصراعون آهن، پر انهن ۾ وچ تي ڪيترائي بيت جيئن جو تيئن مثنوي روميءَ مان ورتل آهن جيڪي اولياءَالله جي شان ۾ آهن.

خواجہ گل محمد جنهن کي محبوب الصمد، جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو ٢٧ ربيع الاخر ١٢١٨/١٨٠٣ ۾ وفات ڪئي. سندس علمي ڪارنامو ’الورد المحمديہ‘ نالي فارسيءَ ۾ اها شرح آهي جيڪا هن فتح الفضل تي لکي. ياد رهي تہ ابيات سنديءَ وانگر عبدالرحيم گرهوڙي خواجہ محمد زمان جي ٤٤٦ مقولن کي عربي ۾ لکيو ۽ انهن جي شرح پڻ عربيءَ ۾ لکيائين. خواجہ گل محمد فقط 243 قولن جي شرح جو فارسيءَ ۾ شرح اڃا مَس لکيو تہ، سندس وصال ٿي ويو. باقي رهيل قولن جي شرح هڪ فاضل معتقد مير نور علي شاهہ لکوي ڪئي جنهن جو نالو (تڪملة الورد المحمدي) رکيائين. فتح الفضل جو اصل عربي متن سنڌ جي ڪيترن ڪتب خانن ۾ محفوظ آهي. التبہ 243 قولن جي گرهوڙيءَ جي شرح ۽ ان جي خواجہ گل محمد جي ڪيل شرح جو مختصر ترجمو علامہ غلام مصطفيٰ قاسميؒ ڪيو جيڪو سال ١٩٨٨ ۾ ڇپيو.

خواجہ گل محمد کان بعد سندس وڏو پٽ محمد زمان ثاني سندس جانشين ٿيو جنهن کي (غوث العالم) جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. محمد زمان ثاني ٻہ حج ڪيا، پهريون دفعو سال 1228 ۽ ٻيو دفعو 1238 ۾. پهرين دفعي جڏهن يمن ۾ مخه بندر تي لٿا تہ شيخ محمد عابد سيوهاڻي سنڌي مدني سندس استقبال ڪيو ۽ متعقدن ۾ شامل ٿيو. شيخ محمد عابد سنڌي حديث جو وڏو عالم هو ۽ سندس تصنيف "طوالع الانوار" ڪيترن جلدن تي مشتمل آهي جيڪا اڻ ڇپيل آهي. محمد زمان ثاني جو انتقال 1247/1830 ۾ ٿيو. مير نظر علي بلوچ مرغوب الاحباب، ۾ سندن مفصل احوال درج ڪيو آهي.

محمد زمان ثانيءَ جي وفات بعد سندس فرزند محمد حسن لقب خواجہ مدني گادي نشين ٿيو. هن پنهنجي زندگيءَ ۾ ڪل ڇهہ حج ڪيا جن جو تفصيلي احوال سندس پٽ خواجہ محمد سعيد 'صقال الضمائر' ڪتاب ۾ ڏنو آهي جيڪو هن 1303هہ ۾ تاليف ڪيو. آخري حج جي ادائگي بعد مديني منوره ۾ 1298 ۾ سندس انتقال ٿيو ۽ کيس جنت البقيع ۾ مشهور نقشبندي بزرگ خواجہ محمد پارسا جي پير ۾ دفن ڪيو ويو.

خواجہ محمد سعيد پنهنجي پيءُ خواجہ محمد حسن جي وفات بعد سندس جانشين ٿيو، سندس تصنيف 'صقال الضمائر' مان معلوم ٿئي ٿو تہ هو وڏي علمي شخصيت جو مالڪ هو. عربي ۽ فارسي ۽ سنڌيءَ جو شاعر هو. فارسيءَ ۾ سندس "ديوان سعيد" موجود ٻڌايو وڃي ٿو. اسلامي تصوف جي بنيادي تصنيفات خاص طور ابنِ عربي ۽ مثنوي مولانا روميءَ سان کيس وڏو انس ۽ چاهہ هو. انهيءَ ڪتاب ۾ پنهنجي والد جي فرمائش تي مثنوي رومي جي ابتدائي بيتن جي تشريح ۽ تتبع تي جيڪي شعر لکيائين سي شامل آهن. اهڙي طرح سندس عربي اشعار بہ ان ڪتاب ۾ ملن ٿا. سندس شاعريءَ ۾ عشق رسول خاص موضوع آهي. خواجہ محمد سعيد ڪل ڇهہ حج ڪيا جن مان ٽي پنهنجي والد سان گڏجي ڪيائين. آخري حج اهل و عيال سميت 1323 ۾ ڪيائين جتي 2 محرم الحرام 1324 تي وفات ڪيائين جنهنڪري کيس جنت المعليٰ ۾ دفن ڪيو ويو.

خانداني روايت موجب خواجہ محمد سعيد جي لاڏاڻي کان پوءِ سندس پٽ احمد زمان جانشين ٿيو. هن لفظ "ڪل" کي جماعت جي نشان طور رواج ڏنو ۽ سندس ڏينهن ۾ "حج لواري" جو متنازع مسئلو اٿي کڙو ٿيو، جنهن جي ڪري پهريون ڀيرو 1938 ۾ حيدرآباد جي ڪليڪٽر لواريءَ ۾ نائين ۽ ڏهين ذوالحج تي ڪنهن بہ قسم جي اجتماع تي بندش وجهي ڇڏي. خواجہ احمد زمان اٽڪل اٺ سال ١٣٤١ کان ١٣٤٩ تائين پنجاب جي شهر امرتسر ۾ تبليغ خاطر

قيام ڪيو. سندس ڏينهن ۾ ڊاڪٽر گربخشاڻي پنهنجو مشهور ڪتاب 'لواري جا لال' لکيو جنهن جي تقريظ سال ١٣٥٢ ۾ پاڻ لکيائون. سندس انتقال ١٩٣٨/١٣٥٧ ۾ ٿيو ۽ ڪانئن پوءِ سندس پٽ خواجه گل حسن گادي نشين ٿيو. پير گل حسن پهرين گهرواريءَ جي وفات ڪان پوءِ ٻيون ٽي شاديون ڪيون پر ڪيس ڪوبه نرينو اولاد نه ٿيو. سال ١٩٨٢/١٤٠٢ ۾ ڪراچيءَ ۾ سندس انتقال ٿيو. وفات ڪان اڳ هڪ وصيت موجب درگاهه قاضي احمد دمائي جي ستين جانشين پير فيض محمد کي درگاهه لواريءَ جو پڳ سجاده نشين مقرر ڪري ويا. پير فيض محمد نقشبنديءَ جو انتقال سال ١٤١٦ ۾ ٿيو جنهن ڪان پوءِ سندس نوجوان پٽ محمد صادق قريشي نقشبندي لواري درگاه جو گادي نشين ليکجي ٿو.



خواجہ محمد زمان جو فڪر ۽ عرفان

اها مڃيل حقيقت آهي تہ خواجہ محمد زمان نقشبندي طريقي جو بزرگ هو جيڪو پنجن واسطن سان مجدد الف ثانيءَ جو مريد بڻجي ٿو. اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ ۽ خاص طور برصغير جي حوالي سان، امام ربانيءَ جو نالو ان ڪري خاص اهميت وارو آهي جو هن تصوف جي عام روايتي نظريي وحدت الوجود يا توحيد وجوديءَ جي مقابلي ۾ وحدت الشهود يا توحيد شهوديءَ جو نظريو پيش ڪيو. پر جيئن اڳ ۾ وضاحت ڪئي وئي تہ هن وحدت الوجود کي رد نہ ڪيو پر ايترو چيائين تہ وحدت الوجود سالڪ جي ابتدائي ۽ سڪر واري حالت آهي، ليڪن ان کان مٿي وحدت الشهود آهي جيڪا صحو جي حالت آهي. ڇوتہ ان ۾ سالڪ خالق ۽ مخلوق، رب ۽ ٻانهي جي وچ ۾ صحيح انداز ۾ تفريق يا شناخت ڪري سگهي ٿو. هن اهو بہ چيو تہ وحدت الوجود "حال" جي ڪيفيت آهي يعني اها دائمي نہ آهي، جڏهن تہ وحدت الشهود مقام آهي ۽ اهو دائمي نوعيت جو آهي. امام ربانيءَ پنهنجو اهو فڪر نهايت موثر دليلن ۽ سمجهاڻي سان 'مڪتوبات' ۾ پيش ڪيو آهي.

هڪ لحاظ سان اها حقيقت آهي تہ امام رباني جي مجدد واري شخصيت ۽ حيثيت ۽ سندس مڪتوبات ۾ اختيار ڪيل علمي طرز استدلال گهٽي حد تائين مستقبل ۾ پڻ نقشبندي سلسلي جي فڪر تي مهر هڻي ڇڏي، جنهنڪري اڳتي هلي نقشبندي حضرات وجودي فڪر جي مقابلي ۾ شهودي فڪر کي ترجيح ڏيڻ لڳا. ليڪن اها بہ حقيقت آهي تہ وجودي فڪر نقشبندين ۾ امام ربانيءَ کان اڳ بہ موجود هو ۽ ڪانئس پوءِ ڪن نقشبندي بزرگن وٽ نظر اچي ٿو. هن سلسلي ۾ خود امام ربانيءَ جي مرشد خواجہ باقي بالله جو لاڙو وحدت الوجود جي طرف هو. ايتري قدر جو سندس وجودي رنگ ۾ چيل چند رباعين جي شرح امام ربانيءَ کي ڪرڻي پئي. نقشبندي سلسلي جو ٻيو وڏو بزرگ خواجہ محمد پارسا (وفات 822/1419) هو.

جنهن وري ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جي شرح لکي آهي ۽ ان کان سواءِ سندس رسالہ "قدسيہ" ۾ پڻ وجودي فڪر جهلڪي ٿو. اهڙي طرح يعقوب چرخي (وفات 851/1447) جيڪو بهاءُالدين نقشبند (وفات 791/1390) کان فيض يافتہ هو تنهن پنهنجي تفسير چرخي ۾ بہ اهوئي انداز اختيار ڪيو آهي. نائين صدي هجريءَ ۾ مولانا جاميءَ جو مرشد خواجہ عبيدالله احرار (وفات، 895/1489) جو پڻ اهوئي طرز فڪر آهي. ليڪن

نقشبندين جي پوري تاريخ ۾ مولانا جاميءَ (وفات 898/1492) وجودي فڪر جو وڏي ۾ وڏو نمائندو آهي. جنهن 'نقدالنصوص في شرح فصوص الحڪم' جي شرح عربي ۽ فارسيءَ ۾ ۽ ان کان علاوه فارسي نثر ۽ نظم ۾ 'لوائح' جهڙو مختصر رسالو لکي ابن عربي ۽ وجودي فڪر کي هر دلعزيز بنائي ڇڏيو. اهڙي طرح امام ربانيءَ کان پوءِ شاه ولي الله دهلوي (وفات1176/1762) آهي جيڪو پاڻ چشتي، قادري ۽ نقشبندي سلسلن ۾ بيعت هو ۽ جنهن جي وڏن جو طريقت جو سلسلو آدم بنوريءَ سان ملي ٿو جيڪو وري امام ربانيءَ جو وڏو خليفو هو. شاه ولي الله 'مڪتوب مدني' ۾ وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود جي باري ۾ حتمي راءِ قائم ڪندي چيو هو ته ٻنهي ۾ حقيقت کان وڌيڪ لفظي اختلاف آهي. بهرحال سيني وجودي توڙي شهودي حضرات ۾ مشترڪ ڳالهه هيءَ آهي ته سيئي مولانا روميءَ جي مثنوي کي سند سمجهي ان مان اشعار حوالي طور آڻن ٿا. دراصل مثنوي رومي جي اها جامعيت ئي آهي جو سيئي مڪتب فڪر منجهائنس يڪسان طور مستفيد ٿين ٿا، ۽ اهائي ڳالهه مثنويءَ کي هر دور ۾ هر قسم جي صوفين ۾ مقبول بنائي ٿي.

سلطان الاولياءِ پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هيو جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس هي چوراسي بيت آهن. ليڪن ان کان علاوه تازو ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق جي نتيجي ۾ مفاوضات ۾ ارڙهين صديءَ جي عالمن ۾ مشاهيرن جا جيڪي خط منظر عام تي آيا آهن، انهن ۾ ٻه خط خواجه صاحب جا آهن جيڪي عالمانه انداز تحرير جو بي مثال نمونو پيش ڪن ٿا.

خواجه محمد زمان لاءِ پڪ سان چئي سگهجي ٿو ته هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي روايت ۽ فارسي زبان ۾ تصوف جي شاعرانه روايت کان چڱي ريت باخبر هو. هو مڪتوبات امام ربانيءَ مان به گهڻو مستفيض ڏسجي ٿو ته مثنوي روميءَ جو به دلداده آهي. گرهوڙيءَ فتح الفضل ۾ واضح طور لکيو آهي ته سلطان الاولياءِ ڪڏهن ڪڏهن مثنوي مان بيت پڙهندا هئا. هڪ دفعي مثنويءَ جو هي بيت پڙهيائون.

گفت گوئي عاشقان در ڪار رب

جوشش عشق است ني ترڪ ادب

معنيٰ: خدا جي معاملي ۾ عاشقن جي گفتگو عشق جي جوش سبب آهي، ان جو مطلب ادب کي ترڪ ڪرڻ هرگز ناهي. ٻئي دفعي وري هي بيت پڙهيائون

صد هزاران کيميا حق آفريد
کيميائي همچو صبر کس نديد

معنيٰ: حق تعاليٰ لکين کيما پيدا ڪئي آهي، پر صبر جهڙي ڪيميا ڪنهن نہ ڏٺي.

هڪ موقعي تي حافظ شيرازيءَ جو هي بيت پڙهيائون:

گوئي توفيق سعادت درميان فگند اند
کس بميدان در نمي آمد سواران راچہ شد

معنيٰ: سڀاڳ جي توفيق وارو ڪينهون وچ ۾ اڇليو ائن، ڪوبہ ميدان ۾ نٿو اچي. سوارن يعني عاشقن کي الائجي ڇا ٿيو آهي.

اهڙي طرح مثنوي کان علاوه ديوان حافظ مان بہ اڪثر شعر پڙهندا هئا ڇئن فردوس العارفين مان معلوم ٿئي ٿو.

بهرحال محمد زمان جي فڪر تي وڏ ۾ وڏ اثر مثنويءَ روميءَ جو نظر اچي ٿو.

هيٺيان بيت مثنويءَ جي اثر تحت ئي سرجيل لڳن ٿا.

پڇين جان پروچ تہ پاسي ڪر پرهيز کي
جنين ڏٺو هوت، تن دين سيئي دور ڪيا.

هن بيت جي پس منظر ۾ مولانا روميءَ جو هي بيت آهي:

مذهب عشق از همه دينها جداست
عاشقانرا ملت و مذهب خداست

معنيٰ: عشق جو مذهب ٻين مڙني مذهبن کان نيارو آهي، عاشقن جو دين مذهب سڀ ڪجهہ خدا آهي.

يا هي بيت ڏسو:

صوفين صاف ڪئو، ڏوئي ورق وجود جو
تهان پوءِ ٿئو، جئري پسڻ پرينءَ جو

مثنويءَ روميءَ ۾ انهيءَ مطلب جا ڪيترا شعر آهن، پر هي هيٺيون بيت ڏسو:

خويش را صافي کن از اوصاف خود
تابہ بيني ذات پاڪ صاف خود

معنيٰ: پاڻ کي پاڻپڻي جي ڳالهين کان آجو ڪر تہ ذات پاڪ کي پاڻ ۾ ڏسي سگهين.

صوفين وٽ عشق ۽ عقل جي ڀيٽ عام آهي، سلطان الاولياءِ جو بيت آهي:

اوڏيون جي عشق کي، عقل ان کٺاءِ
عقل سودو آچ ڪري، عشق ڦر فرماءِ
عشق اهڙي راهہ، جو عقل کي اڏ ڪري

مثنوي روميءَ ۾ عشق ۽ عقل تي ڪيترا پيرا بحث ٿيل آهي هڪ هنڌ چوي ٿو:

لا ابالي عشق باشد ني خرد
عقل آن جويد کز آن سودي برد

معنيٰ: اهو عشق آهي جنهن کي ڪو پئو پولو ڪونهي ۽ نہ عقل! عقل تہ هميشہ نفعي جي طلب ۾ رهي ٿو مثنويءَ جو هڪ بيت هن ريت آهي.

ترس موئي نيست اندر پيش عشق
جملہ قربانند اندر ڪيش عشق

معنيٰ: عشق وارن کي وار برابر بہ پئو ڪونهي، بلڪ عشق جي راهہ ۾ سڀ ڪجهہ قربان ڪن ٿا.

اهڙي طرح صورت ۽ معنيٰ، عدم ۽ هستي، 'مڪان ۽ لامڪان،' جوهر ۽ عرض، جز ۽ ڪل، آئينہ ۽ حقيقت، عارف ۽ عاشق، ذات ۽ صفات، ميثاق ۽ الست يا موت ۾ حياتي آهي، اهي سڀ مثنوي روميءَ جا خاص موضوع آهن، جن جو پڙاڏو سلطان الاولياءِ جي چوراسي بيتن ۾ ملي ٿو:

مثنوي روميءَ ۾ عارف ۽ زاهد جي ڀيٽ ڪيل آهي تہ عارف جي ڪهڙي منزل آهي ۽ عابد يا زاهد ڇا ٿو چاهي؟

سير عارف هر دمي تا تخت شاه
سير زاهد هر مهي يک روزه راه

معنيٰ: عارف جو سير هر گهڙي بادشاه (حقيقي) جي تخت تائين رسائي آهي. زاهد جو سير هر مهيني ۾ هڪ ڏينهن جي برابر آهي.

خواجہ صاحب جو بيت آهي تہ:

عابد زاهد اوريان، عارف عين مڱن
هو روادار رڪت جا، هي هٿا هٿ گهرن
ساعت سال چون، پسڻ ڏارا پرينءَ جي

مٿين بيت ۾ اهو خيال تہ عارف ۽ عاشق کي نقد پلئہ پوي ٿو ۽ هو رکت يا اوڌر جا قائل نہ آهن، مثنويءَ جي هيٺين بيت مان ورتل آهي.

زانکہ عاشق در دم نقد است مست
لاجرم از کفرو ایمان برتر است

معنيٰ: ڇاڪاڻ تہ عاشق نقد (محبوب جو مشاهدو) ماڻ ۾ مست آهي. تنهنڪري هو لازمي طور ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي. عاشق جي منزل ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي، اهو خيال مولانا رومي مثنوي جي پهرين دفتر ۾ حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ ڌنار جي آکاڻيءَ ۾ پيش ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو.

کفر تو دینست ودینت نور جان
ایمني وز تو جهان در امان

معنيٰ: تنهنجو ڪفر دين برابر آهي ۽ تنهنجو دين روح جي روشني آهي. تون ڇٽل روح آهين بلڪ هي جهان تنهنجي ڪري امن ۾ آهي.

مثنويءَ جو هڪ ٻيو بيت آهي

کفرو ایمان نیست آن جاي کہ اوست
زانکہ او مغز است واین دو رنگ و پوست

معنيٰ: ڪفر ۽ ايمان اتي ناهن جنهن جاءِ تي هو پاڻ آهي ڇوتہ هو پاڻ مغز يعني اصل آهي ۽ هي ٻئي ان جي ڪل ۽ رنگ وانگر آهن.

اهڙي طرح مثنويءَ جو هي بيت بہ ڏسو:

چیست معراج فلک این نیستي عاشقان رامذهب و دین نیستي
هیچ کس راتا نگر دود او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

معنيٰ: جيستائين ڪو (سالڪ) فنا نہ ٿيو آهي، ايستائين هو خدا جي درگاهہ جو رستو نہ لهندو. آسمانن جو معراج ڇا آهي؟ اها بہ فنائيت يا نيستي آهي. مطلب تہ عاشقن جو دين مذهب نيستي آهي.

هاڻي خواجہ صاحب جو هي بيت ملاحظ ڪريو:

جڏهن ڪين لڌوءِ، تڏهن لڌءُ سپرين
جانسين لهين ڪين ڪي، تانسين هوت نہ هوءِ
ان ربي عليٰ صراط مستقيم، رندن راه اهوءِ
ڪلموتت ڪفر ٿئو، هوت جتهم هوءِ

نفي ۽ اثبات کان، پرين پاڪيزوء
لالن سندي لوء، تر تناقض ناهہ ڪو

عاشقن جي اصل منزل عدم يعني ڪين آهي ۽ انهن جو وجود يعني هجڻ سان ڪو واسطو ناهي، هو هر خوف ۽ اميد کان پري آهن. خواجہ صاحب جي هيٺين بيت ۾ اهو خيال نهايت بليغ انداز ۾ سمايل آهي.

عدم اوتارون، نامرادي سمرو
ڪفر ۽ اسلام کان، لنگھي هوت لڌون
ڇڏي خوف اميد ڪي، سچڻ صحيح لڌون
رضا راڄ سندون، موران مگن ڪين ڪي

مثنويءَ ۾ عدم ۽ وجود جي نسبت ڪيترا شعر آهن، پر هيٺيان ٻہ بيت ملاحظہ ڪريو.

عاشقان اندر عدم خيمہ زدند
چون عدم يڪ رنگ و نفس واحداند

معنيٰ: عاشقن عدم ۾ پنهنجا خيما کوڙيا آهن، هو پاڻ عدم وانگر هڪ رنگ وارا ۽ هڪ روح وارا آهن.

ٻيو بيت آهي:

عاشقان را ڪار نبود باوجود
عاشقان را هست بي سرمايہ سود

معنيٰ: عاشقن جو وجود يا هئڻ سان ڪو واسطو ناهي، عاشقن واسطي بغير موڙيءَ جي نفعو آهي.

عاشق ڪفر ۽ ايمان کان گذري محبوب سان ڪيئن ٿا ملي سگھن ان جي سمجهاڻي روميءَ هن ريت ڏني آهي.

ڪفر وايمان هر دو خود دربان اوست
ڪوست مغز وڪفر دين اورا دو پوست

معنيٰ: ڪفر ۽ ايمان اهي ٻئي پاڻ ان جا دربان آهن ڇوتہ اهو پاڻ مغز يا اصل آهي ۽ ڪفر ۽ دين ٻئي ان جي کل وانگر آهن.

'موتوا قبل ان تموتوا'، يعني مرڻ کان اڳ مرڻ صوفيانہ شاعريءَ جو هر دور ۾ اهم موضوع رهيو آهي، طبعي موت انساني خواهشن جي خاتمي جو نالو آهي. ان ڪري صوفين وٽ

مرڻ کان اڳ مرڻ جو مطلب آهي تہ طبعي موت کان اڳ يعني جيئري هوندي هر قسم جي خواهشن کي ترڪ ڪرڻ، انهيءَ کي صوفين جي اصطلاح ۾ مرڻ کان اڳ مرڻ ڪوٺيو ويو آهي، بلڪ ان کي دائمي حياتي سان تعبير ڪيو ويو آهي.

ليڪن، موتوا قبل ان تموتوا، يا موت ۾ حياتي آهي، روميءَ جو سڀ کان وڏيڪ پسنديده موضوع آهي ۽ انهيءَ خيال کي ڪيترن نمونن ۾ پيش ڪيو آهي. ابن منصور حلاج جي باري ۾ هو خود ابن منصور جا هي ابيات پيش ڪري ٿو:

اقتلوني اقتلوني يا ثقات
ان في قتلي حياتا يا حيات

معنيٰ: مون کي ماريو، مون کي ماريو، او منهنجا سڄڻئو! بيشڪ منهنجي مرڻ ۾ جيئڻ ئي جيئڻ آهي.

انهيءَ مرڻ جي باري ۾ هو وڌيڪ چوي ٿو

گر بريزد خون من آن دوست زو
پائي ڪوبان جان بر افشانم برو
آزمودم مرگ من در زندگي است
چون رهم زين زندگي پايندگي است.

معنيٰ: منهنجو تجربو آهي تہ موت ۾ زندگي آهي، جيئن ئي هن زندگيءَ مان ڇوٽڪارو ملندو تہ پوءِ اها دائمي يا هميشہ واري زندگي آهي.

هاڻي سلطان الاولياءَ جا هي بيت ملاحظ ڪريو:

جي محبت منجهہ مئا، سي مور نہ مرن ڪڏهم
من قتلته فانا ديته، وڏي مل وٺا
ان الدين عندالله الاسلام، وجي موت وهاءِ
موتا اڳي ماءَ، اڳاهون اسلام ٿئو.

يا وري سندس هي بيت ڏسو:

مڇڻ مڙين ماءَ، ڪتاريان قريب جي
جي ان ڪات ڪنا، سي جا نڪيتائين جيئرا

هن سلسلي جو هڪ ٻيو بيت هن ريت آهي:

پريان جي پچار ۾، اچي جن آرام
دنيا تن کي دام، پچن موسم موت جي

يا وري هي بيت ڏسو:

جڏهن جيئڻ ٿيو، پر گندر پرڏيهه ۾
تڏهن طلب هوءِ، ماکيا مٺي موت جي.

صوفين وٽ ٻي عام تشبيه دل جي آئيني کي صاف ڪرڻو آهي ڇوته ائين ڪرڻ سان ئي يار جو ديدار نصيب ٿئي ٿو. هن سلسلي ۾ خواجه محمد زمان جا هيٺيان بيت ملاحظ ڪريو:

وهه م وساري، پڇا ڪر م پند جي
ڪٽي آهري، صاف ڪر ته ڪم ٿئي

يا ٻيو بيت هيئن آهي:

اندر انڌي آرسيءَ ڪي، منهن ڏنهن ڪٽ نه آهه
آرسي ڪي آهه، واهيپو ويسار سين

هن بيت ۾ ان آرسيءَ جي اهميت کي وڌيڪ واضح ڪري ٿو.

جنين ڏٺو پاڻ، تنين ڏٺو سپرين
غلط ايءَ گمان، ته عارف ٻي آرسي

هاڻي مثنويءَ جا هيٺيان بيت ڏسو:

رو تو زنگار از رخ او پاک کن — بعد ازان آن نور را ادراک کن
آئينه ات داني چر اغماز نيست — زانک زنگار از رخش ممتاز نيست

معنيٰ: توکي خبر آهي ته تنهنجو آئينو ڏيکاري ڇو نٿو ڏئي، انهيءَ ڪري جو سندس منهن تان ڪٽ الڳ ٿيل ناهي.

ٻيو بيت ڏسو:

هر ڪه صيقل بيش کرد اوبيش ديد — بيشتر آمد برون صورت پديد

معنيٰ: جنهن پنهنجي (آئيني) کي وڌيڪ اجرو ڪيو ان وڌيڪ ڏٺو. انهيءَ تي ئي تصوير وڌيڪ چٽي نظر ايندي آهي.

يا وري هي بيت ڏسو:

آئينہ دل چون شود صافي و پاڪ
نقشها بيني برون از آب و خاڪ

معنيٰ: جڏهن دل جو آئينو صاف پاڪ ٿئي ٿو، تڏهن ئي ان ۾ مٽي ۽ پاڻيءَ جي مقابلي ۾ بيا نقش ظاهر ٿين ٿا.

انهيءَ ساڳي معنيٰ ۾ هڪ ٻيو شعر ڏسو:

آئينہ جان نيست الا روي يار
روي آن ياري ڪہ باشد آن ديار

معنيٰ: دل جو آئينو يار جي چهري کان سواءِ ٻيو نہ آهي، چهرو بہ ان يار جو جيڪو هن ئي جهان جو آهي.

مڪتوبات امام رباني جلد سوم جي مڪتوب 100 ۾ پڻ هيٺيان شعر آندل آهن، جيڪي جاميءَ جي لوائح ۾ هڪ رباعي تان ورتل آهن.

چون جلوه آن جمال بيرون زتونيست پا در دامان وسربہ جيب اندرڪش

معنيٰ: جڏهن انهيءَ حسن جو جلوو توکان ٻاهر ناهي تہ پوءِ سرجهڪاءِ ۽ پنهنجي اندر ۾ نظارو ڪر.

تصوف ۾ وري خاص طور فارسي شاعريءَ ۾ وجودي فڪر جي تشريح جي لحاظ کان محمود شبستري (وفات 720/1320) جي 'گلشن راز' کي هڪ خاص اهميت آهي. ڪل هڪ هزار بيتن تي مشتمل مثنويءَ ۾ هو ارڙهن سوالن جي جوابن ۾ تصوف جي بنيادي اصولن ۽ اصطلاحن جي نهايت موثر سمجهاڻي ڏئي ٿو. هو بنيادي طور وجودي فڪر جو نمائندو آهي. ابيات سنڌي جو مطالعو ٻڌائي ٿو تہ هي ڪتاب سلطان الاولياءِ کي پسند هو. جيئن هيٺين بيتن مان ظاهر ٿئي ٿو:

جانسين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي
جو لٿو اي گمان، تہ مڙهيائي مهت ٿي

گلشن راز وارو چوي ٿو:

من و تو چون نماند درميانہ چہ مسجد چہ ڪنش چہ ديرخانہ

معنيٰ: جڏهن مان ۽ تون وچ ۾ نہ رهيا تہ پوءِ مسجد ڇا تہ ڪليسا ڇا يا مندر ڇا؟

هڪ ٻيو شعر هيئن آهي:

تر اتا درنظر اغيار وغيرست　　　اگر در مسجدي آن عين ديراست

معنيٰ: جيڪڏهن تنهنجي نظر غير تي آهي ته پوءِ تون مسجد ۾ هوندي به مڙهيءَ ۾ آهين.

خواجه صاحب جو هڪ بيت آهي:

جتي ڪيف نه اين، ات سيوئي عين
وچاڳيو غين، سورج سدا پڌرو

گلشن راز ۾ آهي ته:

تعين نقطئه وهميست درعين　　　چه صافي گشت عنيت غين شدعين

معنيٰ:

هن سلسلي ۾ جاميءَ جي رباعي جون هي ٻه سٽون پڻ قابل توجه آهن.

اي همه در شان ذات تو پاڪ از همه شين
ني درحق توڪيف توان گفت نه اين

معنيٰ: اي مالڪ تنهنجي ذات پاڪ هر عيب کان پاڪ آهي. تنهنجي باري ۾ نڪو چئي سگهجي ٿو ته تون ڪيئن آهين ۽ ڪٿي آهين محمود شبستري انا الحق جي نعري کي ڪيترين سمجهاڻين سان برصواب ثابت ڪيو آهي ۽ ستين سوال جو جواب ان باري ۾ آهي.

همه ذرات عالم هم چون منصور　تو خواهي مست گير وخواه مخمور
درين تسبيح وتهليل اند دائم　بدين معني همين باشند قائم
چو ڪردي خويشتن را پنبه ڪاري　توهم حلاج داراين دم بر آري
روا باشد اناالحق از درختي　چرا نباشد ازنيڪ بختي
هر آن ڪو خالي ازچون وچر اشد　اناالحق اندر و صوت وصدا شد

معنيٰ: سڀ شيون جهان جون منصور جيان آهن تون انهن کي مست سمجهين يا مخمور چوين اهي سڀ خدا جي تسبيح ۽ پاڪائي ۾ لڳل آهن انهيءَ معنيٰ ۽ مفهوم تي اهي قائم دائم آهن جڏهن تون حلاج وانگر سٽ پڃڻ وارو ٿيندين تڏهن تون به حلاج وانگر اهو دم هڻندين جيڪڏهن وڻ جو مان خدا آهيان چوڻ روا آهي ته پوءِ هڪ نيڪ انسان جو ائين چوڻ ڇو روا ناهي جيڪا به شيءِ هِن ۽ هُن کان خالي ٿي وئي اناالحق ان جي اندر جو آواز هوندو. هاڻي انهيءَ پيش منظر ۾ سلطان الاولياء جا منصور جي باري ۾ هيٺان بيت ملاحظه ڪريو:

سيت پچر پرينءَ جي، سيت هوت حضور
ملڪ سڀ منصور، ڪهي ڪهبا ڪيترا

ٻيو بيت هي آهي:

سا جن جي سڪ ري، ڪنهن نہ ڪاڍو ڪيڏهن
پڇئم پير پيري، تان چوڏس منهن منصور جو

ٽيون بيت ڏسو:

سرتيون ست ڪپاھ، مارھوم منصور ڪي
ٿي ترڪيب تباھ، وحدت وائي وات ۾

گلشن راز ۾ هڪ شعر هن ريت آهي:

تاترا ڪوه هستي پيش باقي است   جواب رب ارني لن تراني است

معنيٰ: جيستائين تنهنجي وجود جو جبل تنهنجي آڏو آهي، تيستائين 'رب مون کي پنهنجو ديدار ڪراءِ' جو جواب لن تراني، يعني هرگز نہ ڏسي سگهندين آهي.

ساڳيو خيال سلطان الاولياءِ جي هيٺين بيت ۾ هن ريت آهي

جبل اوڏو آھ، جي ٿئي قراري ڪين ۾
تہ محب موسيٰ گهاءِ، هوند پسي ڪرين پيٽ
۾

حافظ شيرازيءَ جي هڪ غزل جو بند آهي:

وصال دوست گرت دست مي دهد يکدم
بروکہ هرچہ مراد است درجهان داري

معنيٰ: دوست جو وصال جيڪڏهن هڪ گهڙيءَ لاءِ بہ هٿ اچي تہ وارو ڪرا چوتہ هن جهان ۾ تنهنجي مراد يا مطلب اهوئي آهي.

خواجہ صاحب جو ساڳي رنگ ۾ هيٺيون بيت ملاحظ ڪريو:

ڇڏيان هي جهان، هو پڻ گهوري گهوريان
پلڪ پريان ساڻ، جي مون سري جيڏيون

مطلب تہ جيئن هن مهل تائين واضح ٿي چڪو آهي تہ سلطان الاولياء فارسي شاعريءَ جي حوالي سان تصوف جي اعليٰ فڪري روايت کي پنهنجي بيتن ۾ سموهيو آهي. ان کان سواءِ 'ڪل شيءِ في ڪل شيءِ'، يعني سڀ شيءِ سڀ ڪنهن شيءِ ۾ آهي. هي مقولو هو وڏن صوفي

عارفن جي قولن ۽ سندن استعمال ٿيل اصطلاحن کي پڻ پنهنجي بيتن ۾ ڪم آڻي ٿو. مثلا:
هن بيت ۾ ملي ٿو.

چڙي عالم امڪاني، وڃي رس وجوب کي
الولايه وصول الاسم اتي پچ اوطان
ڪل شيءِ في ڪل شيءِ، سيت سپ تمام
جنين ڏنو پاڻ، سي سپ پسن پڌرو

'ڪل شيءِ في ڪل شيءِ' جي مقولي جو بنياد اصل ۾ ابن عربيءَ جو فڪر آهي جنهن کي مولانا جاميءَ لوائح ۲۸ ۾ زير بحث آڻي ٿو.

اهڙي طرح الولاية وصول الاسم هڪ ڏگهي عبارت مان ورتل آهي جيڪا مڪتوبات ۾ آهي جنهن جي نشاندهي تشريحي حوالن ۾ ٿيل آهي. ان کان سواءِ الايمان عريان ولباسه التقوي، من قتلته فانا ديته، ڪل محدثة بدعة، الربا حرام، اهي سڀ عبارتون مڪتوبات امام رباني ۾ آيل آهن. ساڳي ريت وجود، عالم امڪان، ڪيف، اين، عين، غين، عالم مثال، عالم امڪان، ذات ۽ صفات اهي سڀ امام ربانيءَ جا پسنديده اصطلاح آهن جيڪي هو مڪتوبات ۾ استعمال ڪري ٿو. جن تي اسان تشريحي حوالن ۾ روشني وڌي آهي، هڪ لحاظ کان اهوئي سبب آهي جو ابيات سنڌي، خالص علمي ۽ معرفت جي انداز واري شاعري آهي ۽ اها عوام جي سمجهه کان مٿي ڇڪ خواص لاءِ آهي.

جيتوڻيڪ خواجه صاحب جي بيتن ۾ وجودي فڪر پوري عروج تي نظر اچي ٿو ۽ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي شرح مان پڻ اهو واضح ٿئي ٿو. ليڪن بنيادي طور هڪ نقشبندي صوفي جي حيثيت ۾ وجود ۽ شهود جو اصلي فرق ۽ ان جي اهميت هميشه سندس آڏو رهي آهي. اها حقيقت هيٺين بيت مان ظاهر ٿئي ٿي.

پاڻي لهر پسڻ ۾، برابر ٿئا
ڪي اتي ئي اڙيا، ڪي لنگهي مقصد مڙيا

يعني جيتوڻيڪ پاڻي ۽ لهرون ٻئي هڪ شيءِ آهن ۽ ڏسڻ ۾ برابر ائين ٿو اچي، ليڪن ڪي اتي (ظاهري وحدت) ۾ اٽڪي بيهي رهن ٿا پر ڪي ان کان اڳتي اصل مقصد واري ڳالهه (شهود) جي حقيقت يا توڙ تائين پهچن ٿا. امام ربانيءَ وٽ وحدت وجود کان پوءِ شهود کي اصلي مقصد قرار ڏيڻ جو اهوئي مطلب آهي.

عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي سوانح

عبدالرحيم سعدالله مگريو خيرپور رياست جي شهر راڻي پور ۾ ڄائو. سندس ڄم بابت ڪا پختي روايت ناهي البت مشهور روايت آهي ت 1192ھ ۾ شهادت وقت سندس عمر چاليھ سال هئي. ان آڌار تي چيو وڃي ٿو ت هو سال 1152 ۾ ڄائو هوندو. هڪ روايت موجب ابتدائي تعليم ۾ محمد شريف راڻيپوريءَ وٽان حاصل ڪيائين. ان کان پوءِ ڪجھ وقت اڏيري لال جي پرسان دائري شريف ۾ سيدن جي درسگاھ ۾ تعليم پرايائين. آخر ۾ موجوده شهر گرهوڙ کان اتر طرف چوٽيارين جي مشهور علمي درسگاه ۾ ميان محمد مبين بن رعد ڪيريو جي نظر هيٺ فارغ التحصيل ٿيو. هڪ مستند روايت موجب شاه عبداللطيف ڀٽائي جو چوٽيارين ۾ اچڻ وڃڻ ٿيندو هو جو اتي اچي ميين محمد مبين وٽ ترسندو هو. انهيءَ ڪري هن روايت تي اعتبار ڪري سگهجي ٿو ت نندي وهيءَ ۾ هن شاھ عبداللطيف کي ڏٺو هجي يا ان سان مليو هجي.

جيئن اڳتي هلي حالتن مان ظاهر ٿئي ٿو ت عبدالرحيم گرهوڙي سنڌ ۾ معقول ۽ منقول جو وڏو عالم ۽ فاضل ثابت ٿيو. منطق، ڪلام ۽ مناظري جي فن ۾ پنهنجو مٽ پاڻ هو. هڪ اهڙو مناظرو ان وقت جي سنڌ جي راڄڌاني واري شهر خدا آباد لڳ پراڻا هالا ۾ ٿيو. جنهن لاءِ روايت آهي ت وقت جو حڪمران ميان سرفراز ڪلهوڙو پاڻ ان ۾ موجود هو. اها روايت علام دائود پوٽي نقل ڪئي آهي.

عبدالرحيم سلطان الاولياءِ جو ڪيئن مريد ٿيو، ان باري ۾ هيءَ حڪايت بيان ڪئي وڃي ٿي جيڪا همعصر ۽ اوائلي تذڪري فردوس العارفين ۾ ڪون آهي. البت ۱۸۵۷/۱۲۸۳ ۾ لکيل تذڪري 'مرغوب الاحباب' ۾ آندل آهي، جيڪو پڻ لواريءَ جي درگاه جي عقيدتمند نظر علي بلوچ مرتب ڪيو آهي. چون ٿا ت هڪ دفعي ڪنهن خاص معتقد کي ڏنائين جو لواري وڃي رهيو هو. جيئن ت پاڻ مناظراتي طبيعت جو هو سو ان کي چيائين ت پنهنجي پير کان پڇج ت جنهن واٽ سان اسان جو پيغمبر ﷺ جن مٿي آسمان ڏانهن ويو هو، اها اڃا تائين کليل آهي يا فقط سندس ذات مبارڪ لاءِ خاص هئي. اهو درويش جڏهن لواري پهتو ت اهو نياپو ڪائنس وسري ويو. جڏهن موٽڻ وقت پنهنجي پير سلطان الاوليا کان موڪلائڻ لڳو تڏه خواج صاحب فرمايس ت عبدالرحيم توکي ڇا چيو هو؟ ان تي پاڻ چيائونس ت ڪيس ٻڌائج ت بغداد جي

خليفي اتي درياءَ تي پل ٻڌرائي هئي، جا اڄ سوڌو قائم آهي ۽ سڀ ڪو ان تان پيو لنگهي. ساڳي ريت پاڻ سڳورا جنهن راهه جو بنياد وجهي ويا سا ڪا بند ٿيندي. ليڪن حضور ﷺ جن جو اتان گذرڻ خاص سندن شان، ۽ دستور وٽان هو ۽ ٻي خلق يا لشڪر جو لنگهڻ پنهنجي حيثيت مطابق آهي.

چون ٿا ته جڏهن عبدالرحيم کي اهو جواب مليو ته ان کان پوءِ خواجه محمد زمان جي عقيدت سندس دل ۾ گهر ڪري وئي ۽ پاڻ هلي اچي سندن مريدن جي حلقي ۾ شامل ٿيو. چئي نٿو سگهجي ته هي واقعو ڪڏهن پيش آيو پر گرهوڙيءَ پنهنجي مرشد جي باري ۾ ٻن تصنيفات شرح ابيات سنڌي يعني موجوده ڪتاب ۽ 'فتح الفضل' جنهن ۾ وري هن خواجه صاحب جي ٣٤٤ قولن کي عربيءَ ۾ پيش ڪيو ۽ انهن جي عربي ۾ عالماڻه شرح لکي، تنهن جي بنياد تي چئي سگهجي ٿو ته ان وقت هو پڪي ڄمار يعني ٤٠ کان پنجاهه سالن جي عمر جو هوندو. انهيءَ ڪري ان ڳالهه ۾ پڻ وزن نظر اچي ٿو ته شهادت وقت عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي عمر چاليهه سال بلڪ پنجاهه سالن کان يقينا مٿي هوندي.

علامه دائود پوٽي ان تي پڻ بحث ڪيو آهي ته عبدالرحيم ڪهڙن سالن ۾ اچي گرهوڙ يعني آخري ماڳ وسايو. هو لکي ٿو ته اندازو آهي ته خواجه محمد زمان لواريءَ واري جي وفات جيڪا ١١٨٨ ۾ ٿي، ان کان پوءِ به گرهوڙي ڪجهه وقت لواري ۾ رهيو. چوته مستند روايت آهي ته جڏهن خواجه صاحب وفات ڪئي ته سندس نينگر گل محمد جي عمر فقط يارهن سال هئي، جنهنڪري مريدن مان هڪڙو طبقو ان کي گاديءَ تي ويهارڻ جي حق ۾ نه هو. پر اهو عبدالرحيم ئي هو جنهن سڀ کان پهرين خواجه گل محمد جي بيعت ڪئي ۽ ڪجهه وقت سندس خدمت ۾ ترسي پيو. علامه دائود پوٽي امڪان ظاهر ڪيو آهي ته ان کان پوءِ لواري کي ڇڏيو هوندائين ۽ گهڻو ڪري پهريائين ميرپورخاص ۽ پوءِ گرهوڙ اچي وسايائين.

شهادت: گرهوڙ جو اهو ماڳ موجوده ضلعي سانگهڙ کان ست ميلن جي فاصلي تي عمر ڪوٽ جي دنگ تي واقع آهي، جنهن کان ڪجهه فاصلي تي ٻئي طرف ٿر جو وسيع علائقو شروع ٿئي ٿو. ٿر جي انهيءَ حصي ۾ هڪ هندو ان زماني ۾ مهاديو جي مڙهيءَ جي وڏي هاڪ هئي. روايت آهي ته مڙهيءَ جي مهنت جو اثر رسوخ ايڏو وڏي ويو هو جو ڪي مسلمان قبيلا ان جي هٿ تي وري هندو ٿيڻ لڳا ۽ اهو چوٻول هر طرف ڦهلجي ويو جيڪو آخر گرهوڙي فقير جي ڪنن تائين اچي پهتو. وڏي ڳالهه ته ان علائقي جا با اثر مسلمان قبيلا ۽ انهن جا اڳواڻ انهيءَ فتني جو شڪار ٿي رهيا هئا. معلوم ٿئي ٿو ته گرهوڙيءَ انهيءَ صورتحال تي ڪافي وقت سوچ ويچار

ڪندو رهيو پر ڪيس وقت جي حڪمران ڪلهوڙن ۾ ڪا اميد نظر نہ آئي، جنهنڪري هن مير بجار خان جنهن لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن کي ساڻس عقيدت هئي مدد لاءِ چيو، جنهن جو ثبوت اهو خط آهي جيڪو هن پاڻ مير بجار ڏانهن لکرائي موڪليو. اهو خط علامہ دائود پوٽي جيئن جو تيئن ڪلام گرهوڙيءَ ۾ سوانح تحت نقل ڪيو آهي. ليڪن معلوم ٿئي ٿو تہ مير بجار تي ان خط جو ڪو خاص اثر نہ ٿيو ۽ هن مهم ۾ گرهوڙيءَ جي ڪا مدد نہ ڪيائين. هوڏانهن گرهوڙي پاڻ جهاد جو اعلان ڪري چڪو هو. آخر جيڪي چند ماڻهو ساڻس گڏ ٿيا انهن کي ساڻ ڪري مهاديو جي مڙهيءَ جو رخ رکيائين. واٽ تي ڪوشش ڪيائين تہ ڪجهہ ٻيا ماڻهو بہ ساڻس ساٿ ڏين پر انهن وٽان ڪيس ڪو خاطر خواه جواب نہ مليو.

ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق موجب اها مڙهي موجوده ضلعي خيرپور جي حدن ۾ دين ڳڙهہ طرف هئي، روايت آهي تہ جڏهن مهنت ۽ گرهوڙي هڪ ٻئي جي آمهون سامهون ٿيا تہ ڪافي دير منجهن گفتگو ٿي ۽ هڪ ٻئي کي مڃائڻ لاءِ دليل دلائل ڏنائون. چون ٿا تہ گرهوڙي چار شرط پيش ڪيا پر ٻيءَ ڌر ڪونہ مڃيا. علامہ دائودپوٽو لکي ٿو تہ جڏهن اهي ڳالهيون هلندڙ هيون تہ ميرن جو ڳجهو نياپو الٽو مهنت کي اچي مليو جنهن ۾ چيو ويو هو تہ ميرن جو انهيءَ مهم سان ڪو واسطو ناهي. هاڻي ٻيءَ ڌر کي يقين ٿي ويو تہ فقير گرهوڙي اڪيلو آهي ۽ اهي چند ساٿي اٽس سو سندن ڪاميابي پڪي آهي. آخر ٻنهي ڌرين ۾ نوبت وڃي لڙائي تي پهتي، جنهن جي نتيجي ۾ اهو سامي گرهوڙيءَ جي ساٿين مان رامڻ ٽالپر نالي جوڌي جوان هٿان مارجي ويو. لڙائي هلندي گرهوڙيءَ کي ڪجهہ ڪونہ ٿيو جو پاڻ هڪ ڪنڊ وٺي ذڪر ۾ مشغول هو. ليڪن اوچتو دشمن جي طرف کان لڪانو چانيهو ۽ ستابو ڳجو وجهہ وٺي مٿس ٻرڇين سان وار ڪري ڪيس شهيد ڪري ڇڏيائون. هي واقعو سال 1192/1778 ۾ ٿي گذريو. شهادت کان پوءِ لاش کڻائي اچي گرهوڙ ۾ سندن رهڻ واري جاءِ تي دفنايائون جنهن تي پوءِ مير احمد خان شاهراڻيءَ قبو ٺهرايو.

’مرغوب الاحباب‘ جو مصنف نظر علي بلوچ جنهن عبدالرحيم گرهوڙيءَ جو مفصل احوال ڏنو آهي تنهن سندس وفات جي تاريخ هيئين ريت ڇئي آهي.

گرهوري آنکہ چون او کس ندیده
بخوبي در زمانش نافریده
جهان علم در ظاهر بدانش
بمعني از دو عالم دل بریده

درین دشت هوا انگیز پر آز

رمید از خویش باحق آرمیده

بحسن یوسفي در مصر عرفان

غلامي را دل عاشق خریده

بکور دل زقدح همت خویش

حجاب غیر از چشمش دریده

چنین گویند کان بگزیده حق

چو برحل سال دورانش رسیده

زدست ساقي دهر اندرین دیر

مئي تلخ شهادت درکشیده

چو تاریخ وصالش جستم از دل

جواب آمد 'بحق خلوت گزیده'

۱۱۹۲

گرهوڙيءَ جو دور ۽ سندس فڪر

ٻارهين يا ارڙهين صدي سنڌ جي تاريخ ۾ هڪ طرف وڏي ڪشمڪش ۽ ڇڪتاڻ ڪي ظاهر ڪري ٿي ته ٻئي طرف انهيءَ صديءَ دوران سنڌ جا اصل باشندا ڪلهوڙا سنڌ جا حڪمران ٿيا، جن ۾ غلام شاهه ڪلهوڙي جهڙو ڪامياب حڪمران شامل آهي. اها صدي سنڌ لاءِ بد نصيبي واري به هئي جو نادر شاهه جهڙو ظالم دهليءَ ڪي لٽڻ ڪان پوءِ 1739 ۾ سنڌ جي پينگ ڪئي ۽ وڏي ڦرلٽ ۽ تباهيءَ بعد وطن واپس وريو. ليڪن اها به حقيقت آهي ته ڪلهوڙن جو دور سنڌ جي ادبي تاريخ ۾ سونهري دور ليکجي ٿو، جنهن ۾ ايترا وڏا عالم، صوفي، شاعر ۽ مشاهير پيدا ٿيا جيترا ٻئي ڪنهن دور ۾ نظر نٿا اچن. انهيءَ دور ۾ هڪ طرف شاهه عبداللطيف ۽ خواجه محمد زمان جهڙا سنڌي ٻوليءَ جا باڪمال شاعر ۽ عارف پيدا ٿيا ته ٻئي طرف مخدوم معين ٺٽوي، مخدوم محمد هاشم ٺٽوي، مخدوم دين محمدسيوهاڻي، مخدوم عبدالواحد سيوستاني محمد حيات سنڌي، مخدوم ابوالحسن ڏاهري ۽ شاهه فقيرالله علوي جهڙا عالم ۽ مشاهير نظر اچن ٿا جن پنهنجي عربي، فارسي ۽ سنڌي تصنيفن ذريعي سنڌ جي علمي ۽ ادبي تاريخ ۾ بي بها اضافو ڪيو. فارسي ٻوليءَ ۾ پڻ ڪيترائي نامور شاعر، مصنف ۽ اديب پيدا ٿيا جن ۾ محسن ٺٽوي ۽ مير علي شير قانع جهڙن شعر و شاعري، تاريخ ۽ تذڪره نويسيءَ جي ميدان ۾ بي مثال ڪارناما سر انجام ڏنا.

انهيءَ پس منظر ۽ علمي ماحول ۾ ڏسجي ٿو ته گرهوڙي ڪلهوڙن جي دور جي آخري وڏي علمي شخصيت آهي. سندس تصنيفات ۾ 'شرح ابيات سنڌي' جنهن ۾ هو خواجه محمد زمان جي چوراسي عارفانه بيتن جو عربيءَ ۾ شرح ڪري ٿو، هن جي اعليٰ علمي ۽ فڪري صلاحيتن جو ڀرپور مظاهرو ٿئي ٿو.

ابيات سنڌي ڪان پوءِ گرهوڙيءَ جو ٻيو ڪارنامو 'فتح الفضل' آهي، جنهن ۾ وري هن خواجه محمد زمان جي ٤٤٦ مقولن ڪي عربيءَ ۾ پيش ڪري انهن جي پڻ ساڳئي ابيات سنڌي واري عالمانه انداز ۾ عربيءَ ۾ شرح ڪيو. انهن ٻنهي ڪتابن مان اندازو ٿئي ٿو ته گرهوڙي ارڙهين صدي ۾ سنڌ جو آخري وڏو عالم ۽ فاضل، عارف ۽ شاعر هو. جيئن سندس هن شرح مان ظاهر آهي هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي روايت جو ماهر ۽ فارسي شاعريءَ جي همه گير متصوفانه روايت جو دلداده هو. سندس مطالعو تمام وسيع نظر اچي ٿو جنهن ۾ هڪ طرف هو

ديني درسگاهن جي سيني علمن جهڙوڪ فقه ڪلام تفسير ۽ الاهيات تي عبور جو مظاهرو ڪري ٿو. اتي هو اسلامي تصوف جي وڏين هستين ۽ شاعرن جهڙوڪ غزالي ۽ ابن عربي، سنائي ۽ عطار، مولانا رومي ۽ شيخ سعدي، شبستري ۽ حافظ، جامي ۽ صائب تي پنهنجي دسترس ظاهر ڪري ٿو. البته اها فهرست نامڪمل ٿيندي جيڪڏهن ان ۾ سلطان الاوليا جي نقشبندي نسبت سبب امام رباني مجدد الف ثاني جي مڪتوبات ڪي شامل نه ڪبو. جنهن مان پڻ گرهوڙي هن شرح اندرگهٽ ۾ گهٽ ڏهه دفعا حوالا ڏئي ٿو. بلڪ علامه دائود پوٽو گرهوڙيءَ جي تاليفات ۾ مڪتوبات فارسي جو نالو ڪٽي ٻڌائي ٿو ته اهي دراصل امام ربانيءَ جي مڪتوبات جو اختصار آهن. ان ڪان سواءِ گرهوڙي هن شرح ۾ امام رباني جي اوائلي تصنيف، 'مبدا معاد'، جو به هڪ دفعو ذڪر ڪيو آهي.

شرح ابيات سنڌي جي مطالعي مان واضح ٿئي ٿو ته انهيءَ جي تصنيف دوران تصوف جا هيٺيان ڪتاب خاص طورگرهوڙيءَ جي آڏو هئا.

(١) احياءَ علوم الدين امام غزالي

(٢) فتوحات مڪيه ابن عربي

(٣) فصوص الحڪم ابن عربي

(٤) مثنوي مولانا رومي

(٥) لوائح مولانا جامي

(٦) گلشن راز محمود شبستري

(٧) مڪتوبات امام رباني

ڏٺو وڃي ته تصوف جي سموري تاريخ ۾ فڪر ۽ عرفان جي لحاظ ڪان اهي اعليٰ ترين ماخذ آهن ۽ اها ساڳي ڳالهه انهن شخصيتن جي باري ۾ ان لحاظ ڪان صحيح آهي ته انهن سنڌ هنڌ جي تصوف ڪي وڌ ۾ وڌ متاثر ڪيو آهي. هن موجوده شرح ۾ گرهوڙيءَ پنهنجي مرشد جي چوراسي بيتن جي سمجهاڻي انهن عظيم صوفين جي فڪر جي روشنيءَ ۾ ڪري ڏيکاري آهي.

بهرحال جيڪڏهن ان سوال تي غور ڪجي ته آخر گرهوڙي شرح جا اهي ٻئي ڪتاب يعني ابيات سنڌي، فتح الفضل، عربيءَ ۾ ڇو تصنيف ڪيا. ڇاڪاڻ ته ان وقت فارسي يقينا عام طور وڌيڪ سمجهڻ واري ٻولي هئي. ان جو جواب هي ٿي سگهي ٿو ته هن عربيءَ ڪي علمي طور وڌيڪ اهميت ٿي ڏني ۽ پنهنجي مرشد جي شاعري ۽ قولن ڪي عربيءَ ۾ پيش ڪندي هن

پنهنجي انهيءَ عقيدت ۽ اهميت کي وڏيڪ اجاگر ڪرڻ تي گهريو. هوندئن بہ سندس اسلوب کي ڏسجي تہ فارسيءَ جي مقابلي ۾ هو عربيءَ سان وڏيڪ مانوس ٿي لڳو جيڪا سندس طبيعت سان وڏيڪ مناسبت رکندڙ هئي. گرهوڙي پاڻ فارسي شاعريءَ ۾ طبع آزمائي ڪئي آهي جيئن هن ڪتاب ۾ هڪ ٻن هنڌن تي پنهنجا شعر آڻي ٿو. ان ڪان سواءِ هن خواجہ محمد زمان جي لاڏاڻي ڪان پوءِ، جڏهن ان جي يارهن سالن جي نينگرگل محمد کي مسند نشين ڪرايو تہ ان جي شان ۾ 'ڪل نما'، نالي مختصر مثنوي لکي هئي جنهن جا چند اشعار اسان اڳ ۾ سلطان الاولياءِ جي سوانح تحت آڻي چڪا آهيون.

گرهوڙي سنڌي زبان جو بہ قادر الڪلام شاعر هو ۽ هن سلسلي ۾ سندس آڏو شاهہ عبداللطيف ۽ خواجہ محمد زمان جي شاعري مثالي صورت ۾ موجود هئي. گرهوڙيءَ جو اهو ڪلام ڊاڪٽر دائود پوٽي جي عالمانہ تحقيق ۽ مقدمي سان پهريون ڀيرو سال 1954 ۾ شايع ٿيو آهي. سندس انهيءَ ڪلام جا خاص موضوع هن ريت آهن، حقيقت محمدي، سوره فاتحه، ملڪ، ڪوثر ۽ اخلاص، ست فرض، توڪل، ڪلمه طيبہ، ايمان جون ست صفتون، ترڪي يا ورثي جي ورهاست ۽ ان ڪان سواءِ ڪافي تعداد سنڌي بيتن جو آهي. سنڌي بيتن ۾ شاه لطيف جي بيتن سان ڪافي مشابهت ملي ٿي بلڪہ سٽن جون سٽون ساڳيون ملن ٿيون. ان مان اندازو ٿئي ٿو تہ گرهوڙي شاه لطيف جي شخصيت ۽ شاعريءَ ڪان گهڻي حد تائين متاثر هو. ان جو هڪڙو وڏو سبب اهو ٿي سگهي ٿو تہ مثنوي رومي ٻنهي لاءِ مشترڪ فڪري ورثو هو ۽ گرهوڙي تقريبا انهيءَ علائقي ۾ هو جتي شاه جي شاعريءَ جا اثرات جلد پهچي چڪا هئا. هڪڙو ٻيو سبب اها نوجواني جي ملاقات بہ ٿي سگهي ٿي جڏهن هو چون ٿا چوٽيارين جي مدرسي ۾ پڙهندو هو ۽ شاه لطيف جو اتي اچڻ ٿيندو هو. علامہ دائود پوٽي زباني روايت جي آڌار تي هيٺيون بيت گرهوڙي ڏانهن منسوب ڪيو آهي جنهن ۾ شاهہ لطيف سان انتهائي عقيدت جو اظهار ٿيل آهي.

آهي عبداللطيف تي رضامندو رحمان
جوڙي جنهن قرآن، سنڌيءَ ۾ صحيح ڪيو

اهو مٿيون بيت مولانا جاميءَ طرفان مولانا روميءَ جي مثنوي بابت چيل هيٺين بيت تان متاثر ٿي چيل ٿو ڏسجي:

مثنوي مولوي معنوي
هست قرآن در زبان پهلوي

معنيٰ: مولانا روم جي مثنوي جيڪا وڏي معنيٰ واري آهي فارسي زبان ۾ قرآن وانگر آهي.

بهرحال گرهوڙيءَ جي شخصيت جو اصل ميدان سندس فڪري پهلو آهي ۽ تنهن ۾ وري شارح واري حيثيت وڌيڪ نمايان آهي. هتي اهو ٻڌائڻ ضروي آهي ته شرح ابيات ان ڪري دقيق ۽ ڏکيو ڪتاب آهي ڇاڪاڻ ته ان ۾ جيڪو بحث ٿيل آهي اهو نهايت اعليٰ سطح جي علمي انداز ۾ ٿيل آهي. ان ڪان سواءِ اهو منطق ڪلام ۽ الاهيات جي ابتدائي ڄاڻ ڪان سواءِ سمجهڻ ان ڪري به مشڪل آهي جو ان ۾ اهي مخصوص اصطلاح استعمال ڪيا ويا آهن. شرح ابيات جي مطالعي مان گرهوڙيءَ جي فڪر جا هيٺيان خاص نقطا نروار ٿين ٿا.

(1لف) همه اوست جي قابل قبول تشريح

(ب) همه ازوست جنهن جو وڏي ۾ وڏو شارح امام رباني آهي ان جي وضاحت ۽ سمجهاڻي.

(ج) همه اوست ۽ همه ازوست جي ممڪن حد تائين تطبيق

(د) ابن عربيءَ جي فڪر جو جامع ۽ مختصر جائزو

(هه) امام ربانيءَ جي ابن عربيءَ تي ڪيل تنقيد ۽ ان جي ڇنڊڇاڻ.

(و) تصوف جي بنيادي مقامات ۽ حال جي سمجهاڻي

(ز) قرآن جي ڪن آيتن جو تاويلاتي مفهوم، ابن عربي ۽ سندس پوئلڳ عبدالرزاق ڪاشيءَ جي حوالي سان. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته سنڌ ۾ تصوف جي تاريخ جي حوالي سان گرهوڙيءَ جي فڪر کي هڪ خاص اهميت حاصل رهي آهي. سڀ ڪان پهريائين فتح الفضل، جنهن ۾ هن سلطان الاولياءِ جي ٤٤٦ مقولن جو عربيءَ ۾ شرح پيش ڪيو هو، انهن مان ٢٤٣ جو فارسيءَ ۾ شرح گرهوڙيءَ جي مرشد خواجه گل محمد 'الورد المحمدي' نالي سان پاڻ لکيو. باقي مقولن جي شرح لکڻ ڪان اڳ هو وفات ڪري ويو ته رهيل مقولن جو شرح لواري درگاه جي خاص معتقد مير سيد نور علي لکوي، 'تڪملة الورد المحمدي'، نالي سان لکي پورو ڪيو.

اهڙي طرح خليفي محمود نظاماڻي (1267/1850) جڏهن پنهنجي پير مرشد روضي ڌڻي جي طريقي بابت سلوڪ جو 'ڪتاب محبوبية المحمودية' لکيو ته ان ۾ ڪيترن هنڌن تي شاه لطيف جي بيتن سان گڏ گرهوڙيءَ جا بيت توڙي ملفوظات مان ڪي عبارتون ثبوت طور نقل ڪيائين جنهن مان گرهوڙيءَ جي علمي ۽ فڪري اهميت جو اندازو ٿئي ٿو.

ٻارهين / ارڙهين صديءَ ۾ گرهوڙيءَ جي صوفيانہ فڪر ۽ عرفان جو اهو عالم هو جو پير محمد راشد روضي ڌڻي (1234/1818) ڪان مخدوم پير محمد خط لکي گرهوڙيءَ جي هن سٽ جي سمجهاڻي بابت عرض ڪيو.

هر دم حج پڙهن، ڪعبو پسن نہ ڪا پڙي

جنهن جي وضاحت خاطر مثنوي روميءَ جي روشنيءَ ۾ ڪيس جواب لکي موڪليائون. هتي اسان شرح ابيات سنڌيءَ جي جنهن عربي متن جو عڪس ڏيئي رهيا آهيون اهو سال ۱۲۴۰ھ جي تحرير آهي. البتہ ڪاتب پنهنجو نالو نہ ڄاڻايو آهي. ليڪن انهيءَ نسخي ۾ اندر ڪٿي ڪٿي سنڌي بيتن جي معنيٰ ۽ مفهوم بابت عربي ۽ فارسيءَ ۾ اتي جو اتي يا حاشيہ ۾ وضاحتي اشارا ڏنل آهن جيڪي پڻ وڏي معنيٰ وارا آهن. اهي تشريحي اشارا پڻ ڪنهن وڏي عالم ۽ بزرگ جي فهم و فڪر جو نتيجو آهن. درگاه لواريءَ وارن جي روايت مطابق اهو نسخو خواجہ محمد سعيد چوٿين سجاده نشين جي مطالعي هيٺ رهيو آهي ۽ اهي حاشيا ۽ وضاحتي اشارا سندس فڪر جو نتيجو آهن، ۽ ان نسخي کي هو 'نڪات الصوفيہ' جي نالي سان سڏائن ٿا. ڪاش انهيءَ نسخي جي اصل ڪاپي هٿ اچي ها تہ اهي حاشيا پڻ چڱي طرح پڙهي سگهجن ها. بهرحال انهيءَ علمي اهميت جي پيش نظر اسان هن ڪتاب سان گڏ ان جو عڪس ڏيئي رهيا آهيون تہ جيئن اهو مخطوطو هميشہ لاءِ سنڌ جي علمي روايت جي امانت طور محفوظ رهجي وڃي.



وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي

وحدت الوجود جي سمجهاڻي ڪان اڳ اهو بيان ڪرڻ ضروري آهي ته تصوف ڇا آهي ۽ ان باري ۾ صحيح نقطۂ نظر قائم ڪرڻ جو بهترين طريقو هي آهي ته اهو معلوم ڪجي ته خود صوفي ان باري ۾ ڇاٿا چون. صوفين جي سرواڻ جنيد بغداديءَ جو قول آهي ته صوفي اهو آهي جيڪو پاڻ ڪان فاني ۽ حق سان باقي آهي. ائين به چيائين ته تصوف اهو آهي ته تون هر حال ۾ الله تعاليٰ سان گڏ هجين. شيخ شبليءَ جو قول آهي ته صوفي اهو آهي جيڪو مخلوق ڪان ڪٽيل ۽ خدا سان ڳنڍيل آهي. رويم ڪان پڇيو ويو ته تصوف ڇا آهي. جواب ڏنائين ته نفس جو حق تعاليٰ لاءِ پاڻ کي حوالي ڪري ڇڏڻ. معروف ڪرخي جو چوڻ آهي ته تصوف حقيقت کي مضبوط پڪڙڻ ۽ جيڪي ڪجهه مخلوق جي هٿ ۾ آهي ان ڪان اميد لاهي ڇڏڻ آهي. ابوالحسن نوري چيو ته تصوف نفساني لذتن کي ترڪ ڪرڻ جو نالو آهي، ذوالنون مصري جو قول آهي ته صوفي اهي آهن جيڪي هر حال ۾ هر شيءَ تي خدا جي ذات کي ترجيح ڏين ٿا. هڪ ٻئي صوفيءَ ڪان جڏهن پڇيو ويو ته صوفين جي اخلاق ۾ ڪهڙي خاص ڳالهه هوندي آهي. چيائين ٻين کي خوش رکڻ ۽ انهن کي ايذاءَ پهچائڻ ڪان پري رهڻ. علي بن بندار مطابق تصوف اهو آهي ته حق ڪان سواءِ ظاهر توڙي باطن ۾ ٻيو ڪجهه نظر نه اچي يعني حق ئي حق ڏسي يعني حق موجود جو اعتراف ڪري.

تصوف جي انهن چند وصفن مان واضح ٿئي ٿو ته جتي تصوف جو هڪ طرف نظرياتي يا فڪري پهلو آهي ته ٻئي طرف ان جو عملي پهلو پڻ آهي ۽ تصوف جي تڪميل انهن ٻنهي ڪان سواءِ ٿي نٿي سگهي. ليڪن هتي اسان في الحال تصوف جي فڪري پهلوءَ تي روشني وجهنداسين جيڪو گهڻي ڀاڱي وحدت الوجود جي صورت ۾ ڇانيل نظر اچي ٿو. هڪ لحاظ سان تصوف جي اها نظرياتي ڪشش ئي آهي جنهن اسلامي دنيا جي وڏن وڏن ذهين انسانن کي متاثر ڪيو ۽ هنن هن سلسلي ۾ تمام گهڻو مواد نثر توڙي نظم جي صورت ۾ ڇڏيو آهي.

وحدت الوجود جي لفظي يا لغوي معنيٰ وجود جي هيڪڙائي يا هڪڙي وجود کي مڃڻ آهي ۽ انهيءَ کي عام طور 'همه اوست' پڻ چيو وڃي ٿو. صوفين جي اصطلاح ۾ اهو نظريو

جنهن مطابق هو ڪائنات ۾ صرف هڪ وجود يا هستيءَ جو اقرار ڪن ٿا تہ اهو الله جو وجود آهي ۽ هن کان سواءِ ٻي ڪنهن شيءِ جو وجود ڪونهي. البتہ جيڪي ڪجھ ڏسجي ۽ پسجي ٿو يا محسوس ٿئي ٿو اهو خدا جي وجود جو مظهر آهي. ٻين لفظن ۾ هو ظاهري شين جي ڪثرت لاءِ چون ٿا تہ اهي سڀ الله تعاليٰ جي وجود يا هستيءَ سبب نظر اچن ٿيون.

وحدت الوجود يا همه اوست جو هڪ بلڪل عاميانہ يا سطحي تصور اهو آهي تہ خدا سڀ ڪجھ آهي ۽ سڀ ڪجھ خدا آهي. انهيءَ کي انگريزيءَ ۾ (Pantheism) چئجي ٿو جنهن جو صحيح ترجمو آهي هر شيءِ خدا آهي، ٻئي طرف خدا سڀ ڪجھ آهي يا سڀ ۾ خدا جو ظهور (Manifestation) آهي، ان کي نظريہ وحدت يا وحدت الوجود (Monism) ڪوٺيو ويو آهي. مسلمان صوفين وٽ وحدت الوجود جو دراصل اهوئي مطلب آهي ۽ اهو تصور دنيا جي ٻين سينني مذهبن ۽ عقيدن کان جداگانہ ۽ ممتاز آهي. هن سلسلي ۾ صوفي سڀ کان پهرين قرآن شريف جي هن آيت "هو الاول والاخر والظاهر والباطن" يعني اهوئي اول ۽ آخر آهي، اهوئي ظاهر ۽ باطن آهي مان استدلال وٺن ٿا. ٽين صديءَ جي مشهور صوفي محمد بن واسع جو قول آهي:

'مارايت شيئا الا ورايت الله فيه' يعني مون اهڙي ڪا شيءِ نہ ڏٺي مگر مون ان ۾ الله کي ڏٺو.

پنجين صدي ۾ خواجہ عبدالله انصاري (481 /1089) وري سالڪ جي ذاتي تجربي جي لحاظ سان وجودي نقطئہ نظر جي سمجهاڻي هن ريت ڏني آهي.

عشق آمد وشد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهي و پرکرد ز دوست
اجزاي وجودم همگي دوست گرفت
نامیست ز برمن و باقي همه اوست

ترجمو: عشق منهنجي رت ۾ اهڙي طرح اچ وڃ ڪئي جو اهو منهنجي چمڙي ۽ رڳن ۾ سمائجي ويو. منهنجي وجود جا هڙئي جزا دوست پاڻ سان ڪٺي ويو، تانجو منهنجو نانءُ وڃي بچيو آهي باقي هو سڀ ڪجھ آهي.

ان لحاظ سان چئي سگهجي ٿو تہ عبدالله انصاريءَ پهريون صوفي آهي جنهن "همه اوست" جو اصطلاح استعمال ڪيو آهي جيئن مٿي رباعي مان ظاهر ٿئي ٿو.

بهرحال مجدالدين سنائي (وفات 525 /1130) جنهن کي فارسيءَ جو پهريون وڏو صوفي شاعر تسليم ڪيو ويو آهي، تنهن پنهنجي مشهور مثنوي "حديقة الحقيقة" ۾ خدا ۽ انسان جي درميان وجودي ڪيفيت کي هيئين ريت بيان ڪيو آهي.

ڪي بود ما زما جدا مانده
من وتو رفته و خدا مانده

ترجمو: هي (پاڻهو) هن (خدا) کان ڪيئن ڌاريا الگ ليکبو. جڏهن مان ۽ تون ختم ٿي وئي ته پوءِ صرف خدا جي ذات رهجي وئي.

ايران جو ٻيو وڏو مشهور صوفي شاعر عطار (وفات 537 /1142) چوي ٿو:

چشم بکشاکه جلوهٔ دلدار
متجلی است از در و ديوار

ترجمو: اکيون کولي ڏس ته يار جو جلوو در و ديوار يعني هر شيءِ ۽ هر طرف ۾ اهو نظر پيو اچي.

فارسي زبان ۾ عظيم صوفي شاعر مولانا رومي (وفات 672 /1273) وري پنهنجي مخصوص انداز ۾ هئين چيو:

جمله معشوق است عاشق پرده
زنده معشوق است عاشق مردهٔ

معنيٰ: سڀ ڪجهه معشوق پاڻ آهي، عاشق پردي ۾ آهي. معشوق زنده آهي، عاشق مئل آهي.

فارسيءَ جي ٻئي وڏي شاعر شيخ سعدي (وفات 691 /1292) وري هيئنئن چئي ڇڏيو.

رسد آدمی بجائے که بجز خدا نبيند
بنگر که تاچه حد است مکان آدميت

معنيٰ: انسان انهيءَ جاءِ تي پهچي ٿو جتي کيس خدا کان سواءِ ٻيو ڪو نظر نٿو اچي، غور ڪر ته انسانيت جي حد مڪان ڇا آهي؟

انهيءَ ڪيفيت يا مشاهدي جو بيان شاهه عبداللطيف هن ريت ڪري ٿو:

مون ڪي اکڙين، وڏا ٿورا لائيا
ته پڻ پرين پسن، جي ڪٺان ڪر سامهون

هڪ ٻئي بيت ۾ وري نهايت پُر اثر انداز ۾ چيائين،

ڏسڻ ڏسين جي، تہ همه کي حق چئين
شارڪ شڪ ۾ ني، انڌا انهيءَ ڳالهہ ۾

ليڪن سيني کان وڏيڪ همه اوست جو ڪلم ڪلا اظهار مولانا جاميءَ لوائح جي هن رباعيءَ ۾ ڪيو آهي.

هم سايه و همنشين و همره همه اوست دردلق و گدا و اطلس شه همه اوست
درانجمن فرق و نهانخانۀ جمع بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

ترجمو: پاڙيسري، گڏ رهندڙ ۽ گڏ هلندڙ اهوئي آهي. فقير جي گوڏڙيءَ ۾ ۽ بادشاهہ جي پوشاڪ ۾ اهوئي آهي، ظاهري مجلس توڙي باطني محفل ۾، خدا جو قسم اهوئي آهي، وري خدا جو قسم اهوئي آهي.

مٿي آيل شعرن توڙي هن مهل تائين ٿيل بحث مان ظاهر ٿئي ٿو تہ وحدت الوجود صوفين وٽ هڪ قسم جو باطني يا اندروني تجربو آهي. اها هڪ ڪيفيت يا احساس آهي جنهن کي هو ان ريت بيان ڪن ٿا. امام غزالي پنهنجي هڪ مختصر مگر مشهور تصنيف مشڪواه الانوار ۾ هن باري ۾ ڏاڍي سٺي سمجهاڻي ڏني آهي:

”خدا جا عارف عروج حاصل ٿيڻ کان پوءِ جڏهن حقيقت جي واديءَ ۾ قدم رکن ٿا تہ اهي سڀ هن ڳالهہ تي متفق نظر اچن ٿا تہ هنن سواءِ هڪ ذات جي وجود جي ٻئي ڪنهن کي نہ ڏٺو آهي. انهن مان ڪي اهڙا آهن، جن جي اها حالت معرفت ۽ علم جي بنياد تي آهي پر ڪن جي وري اها حالت ذوق ۽ حال سبب آهي، هنن جي نظرن کان ڪثرت گم ٿي وڃي ٿي ۽ هو پاڻ وحدت ۾ غرق ٿي وڃن ٿا. بلڪہ اتي سندن عقل بہ غائب ٿي وڃي ٿو ۽ هو اهڙي حالت کي پهچي وڃن ٿا جتي الله کان سواءِ ٻي ڪابہ ياد وٽن باقي نٿي رهي. گويا هو پاڻ کي بہ وساري ويهن ٿا. مطلب تہ هنن لاءِ الله کان سواءِ ٻيو ڪو باقي نٿو رهي ۽ مٿن اهڙو خمار چڙهي وڃي ٿو جو سندن عقل جواب ڏئي ٻيهي رهي ٿو. تانجو انهن مان هڪڙو "انا الحق" چئي ويٺو تہ ٻيو وري 'سبحاني ما اعظم شاني' چوڻ لڳو ۽ ٽئين وري 'مافي الجبه الا الله' چئي ڏنو. عاشق جڏهن سڪر جي حالت ۾ ڪلام ڪن ٿا تہ انهن جي باري ۾ خاموشي اختيار ڪجي ۽ اهڙين ڳالهين کي پڌرو نہ ڪجي. پر جڏهن سندن عقل موٽ ڪائي ٿو جيڪو هن ڏرتيءَ تي خدا جي تارازيءَ وانگر آهي تہ هو سمجهن ٿا تہ

اها ڪيفيت اتحاد يعني ملي هڪ ٿي وڃڻ واري نہ آهي، جيتوڻيڪ ان وانگر آهي.

جيئن هڪڙي عاشق عشق جي غلبي هيٺ چيو آهي:

انا من اهوىٰ و من اهوىٰ انا

نحن روحان حللنا بدنا

معنيٰ: آءٌ اهوئي آهيان جنهن سان محبت ڪريان ٿو ۽ جنهن سان پيار ڪريان ٿو اهو آءٌ آهيان. اسين ٻہ روح آهيون هڪ بدن ۾ مليل!

هن ۾ ڪا اچرج جي ڳالهہ ناهي ڇو تہ اهو ائين آهي، جيئن ڪو ماڻهو اوچتو آئيني ۾ پنهنجي تصوير ڪي ڏسي ۽ هن اڳ ۾ آئينو ڏٺو ئي نہ هجي ۽ اهو سمجهڻ لڳي تہ هن آئيني ۾ جيڪا صورت ڏٺي آهي اها آئيني جي شڪل آهي، جيڪا ان سان مليل يا چنبڙيل آهي.

اهڙيءَ طرح ڪو ٻيو وري شيشي جي گلاس ۾ شراب ڏسي ان جي رنگ کي شيشي جو رنگ سمجهي ٿو ۽ اهو خيال سندس تہ ۾ پختو ٿي وڃي ٿو، جيئن ڪنهن چيو آهي.

رق الزجاج و رقت الخمر و تشابها فتشاڪلا امر

فڪانما خمر و لا قدح و ڪانما قدح و لا خمر

معنيٰ: شفاف پيالو ۽ رنگين شراب. ٻنهي جي ملڻ سان معاملو مشڪل ٿي پيو. هڪ لحاظ ڪان ڄڻ صرف شراب هو ۽ پيالو ڪونہ هو. ٻئي لحاظ ڪان ڄڻ رڳو پيالو هو پر شراب ڪونہ هو.

”هتي انهن ٻنهي ڳالهين ۾ فرق آهي: شراب پيالي جي صورت ۾ آهي، يا هيئن چئجي تہ پيالو شراب جو آهي. جڏهن اها حالت واقع ٿئي ٿي تہ پوءِ چئو تہ سالڪ فنا ٿي چڪو آهي، بلڪہ ان حالت کي فناءَ الفنا چون ٿا. دراصل اتي هو پنهنجو پاڻ ڪان بلڪ ان جي فنائيت ڪان بہ فنا ٿي پوندو آهي، ڪيس پنهنجي حالت جي سڌ بہ نہ رهندي آهي تہ هو ڪهڙي حالت ۾ آهي. جڏهن اها حالت ٿي وڃي تہ مجاز يا ظاهري لحاظ سان چئبو تہ هو وصل جي حالت ۾ آهي پر هونئن حقيقت جي لحاظ ڪان هو وحدت جي حال ۾ آهي“.

آخر ۾ غزالي هي نتيجو قائم ڪري ٿو تہ جهڙيءَ طرح روشني يعني نور جي ڪري ڪي شيون سايون، ڳاڙهيون، ڪاريون وغيره وغيره، نظر اچن ٿيون ۽ روشني پاڻ نظر نٿي اچي، اهو ساڳيو مثال خدا جي ذات جو آهي. ان ڪري هو چوي ٿو تہ دراصل ”لا اله الا الله“ يعني ناهي

ڪوئي معبود مگر الله، عوام جي توحيد آهي، پر ”لا هو الا هو“ ناهي ڪوئي مگر هو، خواص جي توحيد آهي.

امام غزالي جي زماني يعني ڇهين صديءَ تائين صوفي پنهنجي مشاهدي کي ان نموني ۾ بيان ڪندا رهيا ۽ ان ڳالهه تي پڻ زور ڏنو ويو ته اها ڪيفيت صرف ”فنا“ جي نتيجي ۾ ئي ظاهر ٿي سگهي ٿي. مطلب ته ان وقت تائين وحدت الوجود جو اهوئي مفهوم سمجهيو ٿي ويو. ليڪن ڇهين صديءَ ۾ ئي اندلس جي شهر مرسيه ۾ محمد بن علي (560/1164-638/1240) جيڪو اڳتي هلي محيي الدين ابن عربي جي نالي سان مشهور ٿيو، تنهن وحدت الوجود جي فڪر جي نئين رنگ ڍنگ ۽ نون علمي اصطلاحن سان اهڙي زوردار تشريح ۽ تعبير ڪئي جو ڪائنس پوءِ اسلامي دنيا ۾ وجودي فڪر سندس نالي سان سڃاڻپ ۾ اچڻ لڳو.

جيئن مٿي ذڪر ٿي چڪو ته وحدت الوجود جو نظريو ابنِ عربيءَ کان اڳ جو آهي، بلڪ حقيقت اها آهي ته وحدت الوجود جو اصطلاح ابن عربي پاڻ استعمال ڪيو ئي ناهي. هو چوي ٿو ته وجود صرف حق تعاليٰ جو آهي، ڇو ته هو وجود جي تعريف ئي اها ٿو ڪري ته جيڪو پنهنجو پاڻ قائم هجي يعني ٻئي ڪنهن جو محتاج نه هجي ۽ اهو ته صرف خدا جي ذات آهي، تنهن ڪري وجود به صرف ان جو آهي. باقي ٻيون سڀ شيون يا ڪائنات موجود ته آهن پر انهن جو وجود ناهي. هو خدا جي وجود کي وجود مطلق به ان لحاظ کان ڪوٺي ٿو. جيئن ته ٻيون شيون پنهنجي وجود لاءِ هن جون محتاج آهن، تنهن ڪري انهن تي وجود جو اطلاق نٿو ڪري سگهجي. انهيءَ ڪري مخلوق يا عالم لاءِ هو ممڪن جو اصطلاح ڪم آڻي ٿو. يعني خدا جي وجود کان سواءِ ٻيو جيڪي ڪجهه آهي، اهو ممڪن جي تعريف ۾ اچي ٿو. انهيءَ لحاظ کان هو وجود کي واجب سمجهي ٿو يعني واجب الوجود. مطلب ته وجودي صوفين وٽ وجود خدا جي لاءِ آهي ۽ اهو واجب آهي ۽ ٻيو سڀ ڪجهه ممڪن جي تعريف ۾ اچي ٿو. هتي هڪ ٽيون اصطلاح ممتنع به سمجهي ڇڏڻ گهرجي يعني جيڪو نه واجب آهي نه ممڪن. ٻين لفظن ۾ جيڪو وجود ٿي نه ٿو سگهي.

وجود جي وڌيڪ وضاحت ڪندي صوفي چون ٿا ته اهو ازلي آهي، غيرمخلوق آهي، ناقابل تعريف ۽ ناقابلِ فنا آهي، ڪثرت کان پاڪ آهي، يعني هر لحاظ کان واحد آهي. بي مثل ۽ يڪتا آهي، ظاهر آهي ته اهڙو وجود صرف خدا جو آهي. واجب يا وجود جي تعريف ڪندي چون ٿا ته اها هستي جنهنجو نه جسم آهي نه ماپ آهي، اهو ان وقت به هو جڏهن ڪا شيءِ نه هئي ۽

تڏهن بہ هوندو جڏهن ڪا شيءِ نہ هوندي. يعني هو پنهنجو پاڻ موجود آهي. هو زمان ۽ مڪان ۽ طرف کان پاڪ آهي. ڪنهن بہ قسم جو عقل، فهم، ادراڪ ۽ حواس ان کي سمجهڻ کان قاصر آهن. انهيءَ کي واجب الوجوب بہ چون ٿا.

خدا يعني ڪائنات جي خالق جي باري ۾ اهو نظريو رکڻ کان پوءِ اچو تہ ڏسون تہ وجودي صوفي مخلوقات، موجودات يا ڪائنات جي باري ۾ ڇا ٿا چون. ابنِ عربي چوي ٿو تہ هيءَ ڪائنات يا عالم ذات باري تعاليٰ جي اسمن (Names) ۽ صفتن (Attributes) جي تجلي يا جلوه گري يا ظهور آهي. هن جو چوڻ آهي تہ اسين وجود کي نٿا ڏسي سگهون. البت اسان ان وجود جا آثار يا علامتون جيڪي ظاهري شيون آهن، انهن کي ڏسون ٿا يا محسوس ڪريون ٿا. انهيءَ ڪري چيو ويو آهي تہ عالم لفظ علم مان نڪتو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي نشان يا سڃاڻ. صوفي ان ڪري ما سويٰ الله کي عالم چون ٿا جو ان سان خدا جي اسمن ۽ صفتن جي سڃاڻپ ٿئي ٿي. اهڙيءَ طرح هي ڪائنات شين جو مجموعو آهي. شيءِ لفظ جو عربيءَ ۾ مادو شاءَ يشاءَ آهي، يعني جيڪي هن (خدا) گهريو يا گهري ٿو. مطلب تہ هر شيءِ وجود جي ڪا صفت يا خاصيت کي ظاهر ڪري ٿي ۽ ان ڪري هر شيءِ خدا جي ڪنهن نہ ڪنهن اسم سان مناسبت رکي ٿي. انهيءَ ساڳي ڳالهہ کي هو ان طرح بہ بيان ڪن ٿا تہ موجودات يا مخلوقات يا ممڪنات خدا جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي آهي يا ان کي نور جو ظهور يا مظهر يعني ظاهر ٿيڻ جي جاءِ چون ٿا. ڇو تہ انهيءَ ظهور سبب ئي اهي موجود آهن. جيڪڏهن اهو ظهور نہ هجي تہ جيڪر شيون عدم ۾ هجن.

هتي هيءَ ڳالهہ بہ سمجهڻ ضروري آهي تہ ابنِ عربي ۽ ٻين وجودي صوفين وٽ "عدم" (Non-being) جي خاص معنيٰ يا مفهوم آهي. ابنِ عربي چوي ٿو تہ عدم جو مطلب 'ڪجهہ ناهي'، هرگز ناهي بلڪ عدم مان مراد شين جي ظاهر ٿيڻ کان اڳ واري اها حالت آهي، جنهن جي خدا جي ذات يعني وجود سان هڪ خاص مناسبت آهي. هو جڏهن وجود جو اطلاق صرف الله جي ذات تي ڪن ٿا تہ انهيءَ جو لازمي نتيجو اهو ٿو نڪري تہ هو مخلوق يا غير خدا کي يعني خدا کان سواءِ ٻيو سڀ ڪجهہ ان کي عدم چون ٿا. ٻين لفظن ۾ هڪ طرف واجب ۽ وجود لازم ملزوم آهن تہ ٻئي طرف ممڪن لاءِ عدم ضروري آهي، هينئن بہ چئي سگهي ٿو تہ وجود ۽ عدم متضاد ۽ مقابل حالتون آهن.

وجودي صوفي عدم کي ڪجهہ ناهي جي برابر ان ڪري نٿا سمجهن جو هو چون ٿا تہ جيڪڏهن اهو واقعي ڪجهہ ناهي تہ پوءِ عدم يعني ڪجهہ ناهي مان ڪجهہ ڪيئن پيدا ٿيو.

يعني عدم مان تہ عدم ئي پيدا ٿيندو. ابنِ عربيءَ جو مشهور فقرو آهي:

<u>العدم لايوجد والعدم عدم</u>

يعني عدم آهي ئي ڪونہ، بلڪ عدم عدم ئي آهي ☆.

هاڻي وحدت وجود جي لحاظ سان وجود هڪڙو آهي ۽ اهو خدا آهي. پر جيئن تہ عدم وجود جو ضد آهي ۽ خدا جو ڪو ضد نہ آهي ان ڪري عدم جو وجود بہ ناهي ان کي عدم محض (Absolute Non-being) چئجي ٿو. انهيءَ ڪري وجودي صوفي هن ڪائنات يا مخلوقات کي وجود جا تعينات (Individuations) ۽ تقيدات (Limitations) جو نالو ڏين ٿا جنهن ڪري شيون ظاهري صورت ۾ موجود نظر اچن ٿيون.

هتي هو هن ڪائنات يا عالم کي عدم اضافي (Relative Non-being) سڏڻ لاءِ تيار ٿين ٿا. مولانا رومي وٽ پڻ عدم جو اهو ساڳيو تصور آهي، جيڪو سندس هيٺين شعرن ۾ ملي ٿو:

ما عدم هائیم و هیستهائی ما
تو وجود مطلقی فانی نما

معنيٰ: اسان عدم آهيون ۽ اسان جي هستي پڻ. تون وجود مطلق آهين پر ڏسڻ ۾ ڪونہ ٿو اچين.

هڪ ٻئي شعر ۾ رومي عدم کي قدرت جو خزانو ڪوٺي ٿو.

پس خزانه صنع حق باشد عدم
که بر آرد زو عطا هادمبدم

معنيٰ: پوءِ حق تعاليٰ جي ڪاريگريءَ جو خزانو عدم آهي، ڇو تہ انهيءَ منجهان ئي هرگهڙي ۽ هر پل نيون عطائون ڪري ٿو، ليڪن عدم جي انهيءَ تصور جو اهو نتيجو نہ وٺڻ کپي تہ وجود عدم جو محتاج آهي. بلڪ حقيقت اها آهي تہ عدم يعني نيستي يا ڪين يا "ڪجهہ نہ" جو تصور ئي نٿو ٿي سگهي. انهيءَ ڪري تہ صوفي وجود کي واجب يعني خدا کي واجب الوجود سمجهن ٿا. وري ڇاڪاڻ تہ واجب هڪ کان زياده نٿا ٿي سگهن، تنهن ڪري اهو

☆ وجود، ممڪن ۽ عدم کي رياضيءَ جي هن مساوات ذريعي ظاهر ڪري سگهجي ٿو.

وجود= ممڪن - عدم

تنهن ڪري عدم = ممڪن - وجود

تنهن ڪري ممڪن = وجود + عدم

واحد پڻ آهي. هي جو عام طور عقيدو آهي تہ حق تعاليٰ مخلوقات کي عدم مان پيدا ڪري ٿو تہ ان جو مطلب اهو ناهي تہ اهي شيون سندس علم ۾ بہ ڪونہ هيون يا انهن جو علمي وجود بہ ڪونہ هو. بلڪ وجودي صوفي چون ٿا تہ ازل کان ابد تائين انهن شين جو حق تعاليٰ وٽ علمي وجود آهي ۽ انهيءَ کي ابن عربي "اعيان ثابتہ" 'واحد عين' ثابت ڪوٺي ٿو. انهن کي علمي صورتن جو نالو بہ ڏنو وڃي ٿو. اعيان جي باري ۾ اصل دليل ئي اهو آهي تہ شيون عدم مان وجود ۾ ڪونہ ٿيون اچي سگهن، ڇو تہ عدم مان عدم ئي وجود ۾ ايندو. انهيءَ ڪري چون ٿا تہ مخلوقات حق تعاليٰ جي ظهور يعني تجليءَ کان بغير ناممڪن آهي ۽ حق تعاليٰ جي تجليءَ جي صورت اعيان ثابتہ کان سواءِ ممڪن ناهي. هاڻي جڏهن اعيان ثابتہ صرف حق تعاليٰ جي علم ۾ ثابت آهن تڏهن تہ ابنِ عربي انهن لاءِ چوي ٿو '<u>الاعيانِ ما شمت رائحة الوجود</u>' يعني اعيان اهي آهن، جن وجود جي بوءِ نہ سنگهي آهي. پر جڏهن انهن تي حق جي تجلي پوي ٿي تہ اهي اعيان خارجي يعني مخلوقات يا موجودات جي صورت ۾ ظاهر ٿين ٿا. انهيءَ ڪري هنن ظاهري شين يا مظاهر کي اعيان يا باطني وجود جو آئينو پڻ چيو وڃي ٿو.

هن سڄي بحث کي هڪ عام مثال ذريعي وڌيڪ چٽو ڪري سگهجي ٿو ۽ اهو آهي ڪنهن انجنيئر جي ذهن ۾ هڪ گهر جو اهو نقشو جيڪو نهڻ کان اڳ سندس ذهن ۾ آهي، جيستائين اهو نقشو سندس ذهن يعني باطن ۾ آهي تہ اهو عين ثابت آهي پر جڏهن اهو ٺهي ويو تہ اهو عين خارج آهي، ان جو جيڪو سندس ذهن ۾هو. هڪ لحاظ سان ائين پڻ چئي سگهجي ٿو تہ اهو ٺهيل گهر انجنيئر جي ذهن ۾ آيل نقش جو عين آهي، ساڳيءَ ريت وجودي صوفي مخلوقات يا موجودات لاءِ چون ٿا تہ اها حق تعاليٰ جو عين آهي. پر وري هڪ ٻئي لحاظ کان ڏسو تہ ٺهيل گهر پنهنجي انهيءَ صورت ۾ انجنيئر جي ذات جو غير بہ آهي، ڇو تہ اهو خارجي طور موجود آهي. ابنِ عربي فتوحات مڪيہ ۾ اها ساڳي ڳالهہ هنن لفظن ۾ چوي ٿو. '<u>سبحان من اظهر الاشياءَ وهو عينها</u>'.

معنيٰ: پاڪ آهي اها ذات جنهن پاڻ کي شين ۾ ظاهر ڪيو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي.

فتوحات ۾ هڪ ٻي عبارت پڻ هن ريت ملي ٿي.

<u>الحمدلله الذي اوجد الاشياءَ وهو عينها</u> يعني تعريف الله تعاليٰ جي جنهن شين کي وجود ۾ آندو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي.

هڪ ٻئي هنڌ ان جي وضاحت ڪندي هنيئن چوي ٿو.

<u>اعلم ان الله موصوف بالوجود ولا شيءَ موصوف بالوجود من الممكنات بل اقول ان الحق هو عين الوجود و هو قول رسول الله ﷺ كان الله ولا شيءَ معه.</u>

ترجمو: ڄاڻ تہ بيشڪ الله تعاليٰ ئي وجود جي صفت وارو آهي. ٻي ڪا بہ شيءِ ممڪنات منجهان وجود جي صفت سان نہ آهي. انهيءَ ڪري آءٌ چوان ٿو تہ حق تعاليٰ ئي عين وجود آهي. رسول الله ﷺ جو قول 'الله آهي ۽ هن سان ٻي ڪا شيءِ ناهي' جو اهو ئي مطلب آهي.

انهيءَ پس منظر ۾ هو فصوص الحڪم جي فص هارونيہ ۾ عارف جي وصف هنن لفظن ۾ ڪري ٿو.

<u>فان العارف من يري الحق في ڪل شيءِ، بل يراه عين ڪل شيءِ.</u>

معنيٰ بيشڪ عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيءِ ۾ ڏسي ٿو بلڪ هر شيءِ کي هن جو عين ڏسي ٿو.

فص ادريسہ ۾ وري هيئن چوي ٿو.

<u>و هو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسميٰ محدثات هي العليه لذاتها وليست الا هو.</u>

ترجمو: حق تعاليٰ وجود جي اعتبارڪان موجودات جو عين آهي ۽ انهن کي محدثات جو نالو ڏنل آهي، جيڪي پڻ ذات ۾ اعليٰ آهن، ڇو تہ هن ڪان سواءِ ٻيو ڪو آهي ئي ڪونہ.

هتان معلوم ٿيو تہ ابنِ عربي جڏهن خالق ۽ مخلوق يا خدا ۽ عالم کي هڪ ٻئي جو عين چوي ٿو تہ ان کي هڪ خاص معنيٰ جي لحاظ سان ائين چوي ٿو. ڇو تہ هو ساڳئي وقت عالم کي حادث (پيدا ٿيل) مڃي ٿو ۽ خدا کي قديم يعني ازلي تسليم ڪري ٿو. ابنِ عربيءَ جي عينيت تي اهو عام اعتراض آهي تہ هو عينيت مان مراد خدا کي ڪائنات جي برابر يا ان جي هو بهو سمجهي ٿو يا وري چيو وڃي ٿو تہ هن ڪائنات ۾ جيڪي شيون يا صورتون ۽ مظهر آهن، انهن سيني جو جوڙ (Sum Total) حق تعاليٰ جي وجود برابر آهي. پر اسان ڏٺو تہ ائين ناهي. دراصل وجودي صوفي جڏهن چون ٿا تہ حق تعاليٰ شين جو پاڻ عين آهي تہ ان جو مطلب آهي تہ اهي شيون جيڪي پهريائين اعيان ثابتہ طور سندس علم ۾ هيون، اهي هيئنر سندس اسمن ۽ صفتن جي تجليءَ سببان ظاهر ٿي پيون آهن يا خارجي طور موجود آهن. دراصل جڏهن وجودي صوفي خدا ڪان سواءِ ٻي ڪنهن شيءِ جو وجود تسليم نٿا ڪن تہ پوءِ ڪائنات يا مخلوقات جو خدا جي عين هجڻ جو سوال ئي نٿو پيدا ٿئي. البت هتي اهو سوال پيدا ٿئي ٿو تہ پوءِ هو هن عالم کي ڇا ٿا سمجهن. ابنِ عربي ۽ هن جي پوئلڳن جي نظر

۾ هن عالم جي حيثيت موهوم يعني وهمي ۽ خيالي آهي. ٻين لفظن ۾ عالم اعتباري، اضافي ۽ ظلي آهي جو تہ وجود حقيقي ۽ وجود مطلق فقط خدا جي ذات آهي. فص يوسفي ۾ سندس الفاظ آهن.

فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي

يعني پوءِ هي عالم وهمي يا خيالي آهي ۽ ان جو وجود حقيقي ناهي.

اتي ئي ابنِ عربي چوي ٿو تہ هن عالم يا ڪائنات جي خدا سان اهڙي نسبت آهي، جهڙي پاڇي جي انسان سان هوندي آهي ۽ انهيءَ ڪري عالم ظل الله آهي. گويا ان جو وجود اضافي آهي ۽ تعينات ۾ مقيد آهي. جهڙيءَ طرح ڪنهن انسان جو پاڇو ذاتي لحاظ کان معدوم آهي، پر ان انسان سان موجود آهي. اهڙيءَ طرح هي عالم ذاتي طور معدوم پر خدا جي ذات سان موجود آهي. ٻين لفظن ۾ ائين چئبو تہ حق جي نسبت يا ظل هجڻ ڪري عين حق آهي، پر ڪائنات جي نسبت سان اهو غير حق آهي. يا هينئن بہ چئي سگهجي ٿو تہ هي عالم تعين ۽ تقيد جي اعتبار کان وجود مطلق جو غير آهي پر اصل حقيقت يعني هويت جي اعتبار کان عين حق آهي.

وجودي فڪر جو هڪ ٻيو بنيادي نڪتو حق تعاليٰ ۽ انسان جي درميان قائم باهمي تعلق يا نسبت کي سمجهڻ آهي. عام مذهبي لحاظ سان اهو سنئون سڌو خالق ۽ مخلوق وارو تعلق آهي. ليڪن صوفين وٽ ۽ خاص طور وجودي صوفين وٽ اهو خالق ۽ مخلوق وارو تعلق تہ آهي ئي آهي، پر اهو ان کان وڏيڪ انوکو ۽ ناقابل بيان پڻ آهي. ابنِ عربيءَ فص هوديہ ۾ چوي ٿو:

فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود

معنيٰ: هر ڏسندڙ ۾ هو پاڻ ڏسندڙ آهي ۽ هر نظر ايندڙ ۾ هو پاڻ نظر اچي ٿو.

اتي ئي هڪ شعر ۾ چوي ٿو:

فهو الكون كله | وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه | ولذاقلت يغتذي

ترجمو: پوءِ سمورو وجود هو پاڻ آهي. هو اهڙو واحد آهي جنهن سان منهنجو وجود قائم آهي.

ابنِ عربي مطابق حق تعاليٰ انسان جو عين ڪيئن آهي، ان جي وضاحت مشهور قدسي حديث ۾ ملي ٿي، كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده التى يبطش بها رجله التى

يمشي بها. معنيٰ مان هن جي ٻڌڻ واري سگهه هوندو آهيان جنهن سان هو ٻڌندو آهي، ۽ جنهن سان هو ڏسندو آهي، ان جو هٿ هوندو آهيان جنهن سان هو پڪڙيندو آهي ۽ هن جون ڄنگهون هوندو آهيان جنهن سان هو هلندو آهي.

فص ڪلمه عيسويہ ۾ انهيءَ ساڳي ڳالهه کي وڌيڪ عمومي انداز ۾ شعر جي صورت ۾ هن ريت بيان ڪري ٿو.

فلولاه ولولا نا   فما ڪان الذي ڪانا

معنيٰ: جيڪڏهن هو (ظهور) نہ ڪري ها ۽ اسين نہ هجون ها. پوءِ هي جيڪي ڪجهه آهي، اهو نہ هجي ها.

وري هڪ هنڌ چوي ٿو تہ جيئن واجب ۽ ممڪن جو دارو مدار هڪ ٻئي تي آهي تيئن واجب ۽ ممڪن کي هڪ ٻئي جو احتياج آهي. اهي هڪ ٻئي کان بي نياز نٿا ٿي سگهن يا الڳ نٿا ٿي سگهن. منطقي لحاظ کان هيئن چئبو تہ واجب جو تصور ٿي تڏهن ڪري سگهبو جڏهن ممڪن جي تعريف مقرر ڪبي. اهڙيءَ طرح ممڪن جي تصور لاءِ واجب جو هجڻ ضروري آهي.

مولانا رومي خدا ۽ انسان جي باهمي تعلق بابت ذرا مختلف انداز ۾ وري هيئن چيو هو:

اتصال بي تكيف و بي قياس
هست رب الناس را با جان ناس

معنيٰ: اهو وصال بي ڪيفيت ۽ عقل ۽ سمجهه کان ٻاهر هوندو آهي. اهڙو ئي وصل انسانن جي رب کي پنهنجي ٻانهن جي ساهه سان آهي.

مثنويءَ ۾ هڪ ٻئي هنڌ وري هيئن چيائين:

متصل ني منفصل ني اي كمال
بلك بي چون و چگو نہ و اعتلال

معنيٰ: هو (مخلوق سان) نہ ڳنڍيل آهي نہ جدا، اي ڪامل انسان، بلڪ اهو مامرو چو ۽ چا، ڪيئن ۽ ڪهڙي (اسبابن) کان مٿي آهي.

شاهه لطيف پڻ مثنويءَ جي اندازِ فڪر کان متاثر ٿي خدا ۽ انسان جي باهمي تعلق بابت چيو هو.

هو پڻ ڪونهي هن ري، هيءَ نہ هنهان ذار
الانسان سري و انا سره پروڙج پچار
ڪندا ويا تنوار، عالم عارف اهڙي

سلطان الاوليا خواجه محمد زمان وڏيڪ علمي اصطلاح ڪم آڻيندي هيٺين بيت ۾ سموري وجودي فڪر کي سموئي ڏيکاريو آهي.

صورت معنيٰ وچ ۾، ڪونهي وچ وچا
هونہ سڄاپي هن ري، هيءَ مور نہ موجودا
ڪٿي جوهر ڪونجي، ڪٿي عرض آهي
حقيقت هيڪاه، پر نالن متي ناهہ ڪو

ابنِ عربيءَ جي وجودي فڪر ۾ هڪ وڏو بحث تنزيه (The Onness of Being) ۽ تشبيه (The mutiplicity of Things) آهي، تنزيهہ جو مطلب آهي تہ خدا جي ذات کان مخلوق جي صفتن جي نفي ۽ تشبيه جو مطلب آهي تہ مخلوق کي خدا جي صفتن سان سينگاريل سمجهڻ. انهيءَ سڄي بحث کي خدا (وجود) جي ذات ۽ صفات جو مسئلو بہ ڪوٺي سگهجي ٿو. ابنِ عربيءَ وٽ هن سلسلي ۾ خالق ۽ مخلوق يا حق تعاليٰ ۽ ڪائنات، مطلق ۽ مقيد، قديم ۽ حادث، رب ۽ عبد جا اصطلاح پڻ ملن ٿا. ابنِ عربيءَ وٽ خالق ۽ مخلوق جو تعلق تنزيه (خدا جو ڪائنات کان الڳ ۽ ماورا) بہ آهي تہ تشبيه (پاڻ ۾ مليل يا ساري يعني سير ڪندڙ) بہ آهي. هن جي نظر ۾ انهن ٻنهي مان ڪوبہ هڪڙو تصور انهيءَ نسبت جي تہ تائين پهچڻ لاءِ ناڪافي آهي. هو چوي ٿو تہ تنزيه محض جو تصور يعني تہ حق تعاليٰ بي صورت ۽ هن عالم کان الڳ يا ماوريٰ آهي جو مطلب خود هن جي ذات کي هڪ لحاظ کان محدود ۽ مقيد ڪرڻ آهي. چو تہ ائين چئي هڪ حد پيدا ڪئي وئي آهي، جڏهن تہ خدا جي ذات بابت ڪنهن بہ قسم جي حد يا قيد جو تصور نٿو ڪري سگهجي. ساڳيءَ ريت تشبيه محض يعني خدا کي صرف عالم جي صورتن يا مظهرن ۾ ڳولڻ بہ هڪ لحاظ کان سندس ذات جي تحديد يا تقييد آهي. هن سلسلي ۾ ابنِ عربيءَ جو وڏيڪ مضبوط دليل اهو آهي تہ قرآن شريف جي ڪيترين آيتن مان تنزيه تہ ڪيترين مان تشبيه ظاهر ظهور نظر اچي ٿي. تشبيهہ جي سلسلي ۾ هو ونحن اقرب اليه من حبل الوريد، و هو معڪم اينما ڪنتم يعني اسان وڏيڪ ويجهو آهيون، انهيءَ کي ساهہ جي رڳ کان ۽ هو توهان سان گڏ آهي، جتي توهان آهيو، جهڙين آيتن مان استدلال وٺي ٿو. البتہ قرآن شريف جي هن آيت ليس ڪمثله شي و هو السميع العليم. يعني هن جي مثل ڪا شيءِ ناهي ۽

اهو پڌندڙ ڄاڻندڙ آهي، بابت هو چوي ٿو تہ هن آيت جي پهرين حصي ۾ **ليس كمثله شي** ۾ تنزيه ۽ پوئين حصي **وهو السميع العليم** ۾ تشبيه جو مفهوم سمايل آهي.

ابنِ عربيءَ هيءَ سجو بحث فص نوحيه ۾ ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو:

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا
وان قلت بالتشبيه كنت محددا
وان قلت بالامرين كنت مسددا
و كنت اماما فى المعارف سيدا
فمن قال بالاشفاع كان مشركا
ومن قال بالافراد كان موحدا
فاياك والتشبه ان كنت ثانيا
واياك والتنزيه ان كنت مفردا
فما انت هو بل انت هو و تراه فى
عين الامور مسرحا مقيدا

ترجمو: جيڪڏهن تون رڳو تنزيه جو قائل آهين تہ تون (خدا کي) مقيد ڪرڻ وارو آهين. پر جيڪڏهن رڳو تشبيه جو قائل آهين تہ تون (خدا کي) محدود ڪرڻ وارو آهين. پر جيڪڏهن تون ٻنهي جو قائل آهين تہ پوءِ سڌي رستي تي آهين ۽ معرفت وارن جو اڳواڻ ۽ سردار آهين. ليڪن جيڪو ٻيائي (خلق ۽ حق کي الڳ سمجهي) رکي تہ اهو مشرڪ آهي. پر جيڪو ٻنهي کي هڪ ٿو مڃي تہ اهو موحد آهي.

لهذا مٿين بحث جي پيش نظر ابنِ عربي اهو نتيجو قائم ڪري ٿو تہ تقيد جو اطلاق خود تقيد آهي ۽ مطلق اطلاق جي قيد سان وري مقيد آهي. ٻين لفظن ۾ مطلق جو تصور مقيد کان سواءِ نٿو ڪري سگهجي ۽ مقيد وري مطلق کان سواءِ قائم رهي نٿو سگهي.

ابنِ عربي فتوحات مڪيه ۾ تنزيه ۽ تشبيه جي سمجهاڻي هڪ ٻئي تمثيلي انداز ۾ ڏيندي چوي ٿو تہ هيءَ ڪائنات ظلمت آهي ۽ نور حق پڌرو آهي. پر جيئن نور ۽ ظلمت يعني روشني ۽ اونداهي ٻئي گڏ نٿا ٿي سگهن ۽ جيڪو رات کي ڏسي ٿو سو ڏينهن کي نٿو ڏسي ۽ ساڳيءَ ريت جيڪو ڏينهن کي ڏسي ٿو سو رات کي نٿو ڏسي. انهيءَ ڪري اهوئي ظاهر آهي تہ باطن بہ آهي. ٻين لفظن ۾ حق ۽ خلق ٻئي واضح آهن. ليڪن جيڪو مخلوق کي ڏسي ٿو سو حق کي نٿو ڏسي. اهڙيءَ طرح جيڪو ان وهم جو شڪار رهيو، اهو ڪڏهن بہ نہ حق کي ڏسي

سگھندو ۽ نہ خلق ڪي. تڏھن تہ فص ادريسيہ ۾ چوي ٿو:

فالحق خلق لهٰذ الوجه فاعتبروا
و ليس خلقا بذاك الوجه فادكروا
جمع و فرق فان العين واحدة
و هى الكثيرة لاتبقى ولاتذر

ترجمو: انھيءَ سبب جي ڪري حق خلق آھي، پوءِ سوچيو ۽ سمجھو. وري ھن ٻئي سبب (اطلاقي) جي ڪري خلق ناھي. انھيءَ تي غور ڪجو. جمع بہ ڪر ۽ فرق بہ ڪر، ڇو تہ اھا ذات (عين) واحد بہ آھي ۽ ڪثير بہ آھي. جيڪا نہ ان کي ڇڏي ٿي ۽ نہ باقي رھي ٿي.

انھيءَ ڪري عارف اھو آھي، جيڪو جمع ۽ فرق کي ھر وقت ملحوظ رکي ياد رکڻ گھرجي تہ "جمع" ۽ "فرق" صوفين جا خاص اصطلاح آھن. ھڪ ٻئي ھنڌ ابنِ عربي وڌيڪ کلي چوي ٿو:

فى الخلق عين الحق ان كنت ذاعين و فى الحق عين الخلق ان كنت ذا عقل. يعني خلق ۾ عين حق آھي، جيڪڏھن تون بصيرت وارو آھين ۽ حق ۾ عين مخلوق آھي، جيڪڏھن تون عقل وارو آھين.

ھتي پھچڻ کان پوءِ اسان ان سوال طرف اچون ٿا جنھن ڪري وجودي صوفين تي اڪثر تنقيد ڪئي وئي آھي تہ سندن خيال يا نظريا بظاھر اسلامي تعليمات جي خلاف نظر اچن ٿا، ليڪن ان جي باوجود اھي اسلامي فڪر جي ڌارا ۾ ڪيئن شامل آھن ۽ مسلمان مفڪرن ۽ عالمن انھن کي ڪھڙي ريت تسليم ڪيو آھي. ھن جو جواب ھڪڙو ھي آھي تہ صوفي جڏھن پنھنجا بنيادي عقائد بيان ڪن ٿا تہ اھي ضرور خيال ڪن ٿا تہ اھي عام اسلامي تعليمات مطابق آھن. ابنِ عربيءَ کي پڻ ان ڳالھہ جو احساس ھو، ان ڪري ھو فتوحات مکيہ جھڙي ڪتاب لکڻ وقت سڀ کان پھريائين مختصر طور خدا جي ذات ۽ الوھيت ۽ رسالت بابت پنھنجا عقيدا بيان ڪيا جن ۾ ھو پنھنجو ايمان ڄاڻائي ٿو. ظاھر آھي تہ اھي بنيادي طورِ اسلامي عقائد مطابق آھن. ٻيو سبب ھي آھي تہ صوفي پنھنجي عقيدن جي تشريح ۽ تعبير ۾ پنھنجي ذاتي ڪشف ۽ الھام کي اھميت ڏين ٿا ۽ بنيادي عقيدن جي سمجھاڻي يا شرح ان لحاظ کان ڪن ٿا. اھا ڳالھہ قابلِ ذڪر آھي تہ صوفي ادب جو تمام وڏو حصو اھڙي قسم جي تشريحات تي مشتمل آھي. ليڪن ان جو مطلب اھو ناھي تہ ڪو صوفين ۽ خاص طور ابنِ عربيءَ جي نظرين کي رد نہ ڪيو ويو آھي يا ھن تي ڪفر جون فتوائون نہ لڳيون آھن. ھن سلسلي ۾ سڀ کان وڏو

نالو ائين صديءَ ۾ امام ابنِ تيميه جو آهي، جنهن ابنِ عربيءَ جي نظريات تي زبردست تنقيد ۽ جرح ڪئي آهي. ليڪن اها بہ حقيقت آهي تہ گذريل ڇهن صدين ۾ ابنِ عربيءَ جي نظريات جي حمايت ۾سندس مخالفت ڪان وڌيڪ موافقت وارو مواد منظر عام تي آيو آهي. وڌي ڳالهہ تہ ان ۾ اسلامي دنيا جا ايڏا وڏا عالم ۽ مفڪر اچي وڃن ٿا جو ابنِ عربيءَ تي تنقيد جو اثر جيڪڏهن ختم نہ تڏهن بہ زائل ٿي وڃي ٿو.

هاڻي اچو تہ ڏسون تہ خود وجودي حضرات پنهنجي انهن نظرين جي ڪهڙيءَ ريت تشريح ۽ تعبير ڪن ٿا جو اهي عقلي ۽ نقلي طور قابلِ قبول ٿي پون ٿا. وجودي حضرات ڪشف جي بنياد تي وجود جا درجا يا ڇهہ مرتبا (Degrees of Existence) يا تنزلات چون ٿا. جن کي "تنزلات ستہ" چاڻائن ٿا. ڪي صوفي قرآني اصطلاح "ستۃ ايام" مان اهو استدلال وٺن ٿا. انهن کي هو تجليات، تقيدات، تعينات يا اعتبارات پڻ ڪوٺين ٿا. سڀ کان پهريون مرتبو آهي احديت، يعني ذات حق جو اهو مرتبو جنهن کي لاتعين پڻ چون ٿا. جيڪو هر قسم جي فهم ۽ سمجهہ کان بالاتر آهي. اتي ڪنهن بہ لحاظ کان ڪثرت جي گنجائش ناهي. يعني ذات هر قسم جي قيد کان ماورا آهي. ان کي اطلاقيت جو مرتبو پڻ سڏين ٿا. اتي حق تعاليٰ پاڻ عالم، پاڻ علم ۽ پاڻ معلوم آهي. خود وجود، خود واجد ۽ خود موجود آهي. <u>**ڪان الله ولم يڪن معه شيءَ**</u> جو اهوئي مفهوم وٺن ٿا.

لاتعين کان پوءِ باقي پنج مرتبا تعينات جا آهن. تعين اول کي وحدت بہ چون ٿا. صوفي ادب ۾ ان جا ٻيا ڪيترا نالا ملن ٿا تاهم خاص خاص هي آهن. حقيقت محمدي، حقيقه الحقائق، تجلي اول، وجود مطلق، تجلي ذاتي حبي بہ چون ٿا. صوفي ان جو استدلال مشهور حديث قدسي <u>"ڪُنتُ ڪنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق"</u> يعني مان لڪل خزانو هئس، پوءِ مون گهريو تہ سڃاتو وڃان تنهن ڪري مون مخلوقات کي پيدا ڪيو، مان وٺن ٿا. هي مرتبو ائين آهي، جيئن ٻج ۾ وڻ جي موجودگي يعني جڏهن حق تعاليٰ جو علم سندس ذات ۽ صفات بلڪ موجودات جي باري ۾ اجمالي نوعيت جو آهي. ان جو اهو مطلب پڻ آهي تہ حق تعاليٰ پنهنجي اصل ذات سان قائم آهي ۽ ٻي هر قسم جي ڦيرگهير کان پاڪ آهي.

تعين ثاني جنهن کي واحديت چون ٿا جو مطلب آهي تہ جڏهن حق تعاليٰ جي علم ۾ ذات، صفات ۽ موجودات جو تفصيلي طريقي سان اعتبار ڪجي. اهو ائين آهي جيئن وڻ جي صورت ۾ ٿڙ ٽاريون ۽ پنن جو تصور ڪجي. هن مرتبي کي "اعيان ثابتہ" يا حقيقت انساني بہ ڪوٺين ٿا.

هتي هيءَ ڳالهه ياد رکڻ گهرجي تہ وجود جا اهي ٽئي مرتبا احديت، وحدت ۽ واحديت اعتباري يا فرضي نوعيت جا آهن، جيڪي صرف سمجهڻ ۽ سمجهائڻ واسطي تصور ڪيا وڃن ٿا. ذات جي لحاظ کان اهي ٽئي مرتبا الوهيت جا مرتبا آهن، جنهن ڪري اهي قديم آهن، انهن ۾ ڪنهن بہ قسم جو اڳ يا پوءِ ناهي. يعني انهن جي نہ ابتدا آهي ۽ نہ انتها. تڏهن تہ صوفي خدا جي ذات جي باري ۾ بار بار چون ٿا "الآن کما کان" يعني اها ذات هينئر بہ ائين آهي، جيئن شروع ۾!

تعين سوم يا نزول ٽيون عالم ارواح کي چون ٿا. ان جا ٻيا نالا عالم ملڪوت ۽ عالم غيب آهن. نفخت فيہ من روحي ۾ انهيءَ عالم ارواح ڏانهن اشارو آهي. تعين چوٿون عالم مثال آهي ۽ ان مان مراد اهڙيون شيون آهن، جن ۾ ڪي مرڪب ۽ لطيف آهن ۽ ورهاست يا ٽڪرن ۾ ورهائي نٿيون سگهجن. ان جو مثال خواب ۾ نظر ايندڙ اها شڪل آهي، جيڪا ان ماڻهوءَ يا شيءِ جي اصلي شڪل کان الڳ آهي. هڪ لحاظ کان ان کي جسماني عالم ۽ عالم ارواح جي وچ تي عالم برزخ بہ ڪوٺيو وڃي ٿو. ظاهر آهي تہ اهو غير مادي آهي.

تعين پنجون جسماني عالم آهي، جنهن مان مراد اهي شيون آهن، جيڪي قابل تقسيم آهن، يعني هڪ کان وڌيڪ حصن ۾ ورهائجي سگهن ٿيون. هن کي عالم ناسوت يا عالم شهادت بہ چون ٿا. تعين ٽئين، چوٿين ۽ پنجين جو گڏيل نالو عالم امڪان پڻ آهي.

تعين ڇهون جنهن کي جامع مرتبو بہ سڏين ٿا، خود انسان آهي. وجودي حضرات چون ٿا تہ اول مرتبي يعني لاتعين کي ڇڏي باقي ڇهن مرتبن جو جامع انسان آهي. ٻين لفظن ۾ هو عام طور ڇهين مرتبي ۾ موجود آهي پر جيڪڏهن هو عروج حاصل ڪندو رهي تہ سندس رسائي اول مرتبي تائين ٿي سگهي ٿي، يعني انسان ڪامل جنهن جو اتم مظهر پيغمبر اسلام جي شخصيت آهي ۽ انهيءَ ڪري ان مرتبي کي حقيقت محمدي بہ ڪوٺيو وڃي ٿو.

بهرحال اها انسان جي بنيادي طور جامع هجڻ واري حيثيت ئي آهي، جيڪا ٻي ڪنهن مخلوق ۾ ناهي ۽ جنهن ڏانهن ابنِ عربي فص ڪلمہ آدميہ ۾ خلق آدم عليٰ صورتہ جي سمجهاڻي تحت واضح ڪئي آهي. هو چوي ٿو تہ انسان اهڙو مڪمل آئينو آهي جنهن ۾ خدا جي صفتن جو ظهور ٿئي ٿو. پر آئيني ۾ تہ هميشہ پنهنجي شڪل نظر ايندي آهي. ان لحاظ کان ابنِ عربي چوي ٿو تہ خدا تعاليٰ آدم جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کي ڏسي ٿو ۽ نہ آئيني کي. گويا هي آئينو خود نما نہ پر خدا نما آهي. انهيءَ کي عام لفظن ۾ چئبو تہ انسان خدا جو مظهر آهي يا ان جي تجلي آهي يا هر صورت ۽ هر لباس ۾ ان جي تجلي موجود آهي.

ابنِ عربيءَ موجب انسان جي تخليق جو مقصد حق تعاليٰ جو ھنهي اسمن توڙي صفتن جو ظھور آھي. باقي مخلوق ۾ صرف صفتن جو ظھور آھي.

انسان جي انھيءَ جامع حيثيت يا مرتبي جي سمجهاڻي وجودي فڪر جي وڏي شاعر ۽ شارح مولانا جاميءَ جي مشھور مثنوي سلسلتہ الذھب جي ھيٺين ٻن سٽن ۾ جنھن سولي انداز ۾ ملي ٿي، اھا ٻئي ڪنھن ھنڌ نہ ٿي ملي:

آدمی   چیست   برزخی   جامع
صورت   خلق   و   حق   درو   واقع

يعني: انسان ڇا آھي؟ اھو برزخ جو مجموعو آھي، جنھن ۾ مخلوق ۽ حق جي صورت واقع ٿي آھي.

مٿئين بحث جو خلاصو ھي آھي تہ وحدت الوجود پنھنجي جڳھہ تي ھڪ علمي ۽ فڪري نظريو آھي، جنھن جا پنھنجا خاص اصطلاح آھن ۽ انھن جي بنيادي سمجهاڻي کان سواءِ صحيح مفھوم تائين پھچڻ مشڪل آھي.

اھوئي سبب آھي جو صوفين جي اوائلي ڪتابن ۾ انھن اصطلاحن جي سمجهاڻي بابت خاص باب ڏنل آھن تہ جيئن عام پڙھندڙ ڪنھن غلط فھميءَ جو شڪار نہ ٿئي. اڳتي ھلي اھا ڳالھہ سموري صوفيانہ شاعريءَ سان بہ لاڳو ٿئي ٿي جنھن ۾ شراب ۽ ميخانہ، محبوب جي اک ۽ زلف، رخ ۽ رخسار، حتاڪ ڪفر ۽ ايمان جھڙن الفاظن کي بہ خاص معنيٰ ۽ مفھوم ۾ استعمال ڪيو ويو. جنھن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت اٺين صديءَ جي شروع ۾ لکيل محمود شبستري جو 'گلشن راز' آھي ان جي ٻن سوالن جي جوابن اندر ھو رخ ۽ زلف، خط ۽ خال، چشم ۽ لب، شراب، شمع، شاھد خرابات ۽ خراباتي، بت ۽ زنار، اسلام مجازي ۽ ڪفر حقيقي جھڙن اصطلاحن جي نھايت دلپذير سمجهاڻي ڏئي ٿو. ھڪ لحاظ کان چئي سگھجي ٿو تہ شبستريءَ جي انھيءَ تشريح ۽ تعبير بعد فارسيءَ شاعري توڙي ان جي ٻين زير اثر زبانن ۾ انھن اصطلاحن جي اھا معياري (Standardized) معنيٰ يا مفھوم وارو اصول تسليم ٿي ويو. وري اھا بہ حقيقت آھي تہ فارسي توڙي ٻين زبانن ۾ صوفيانہ شاعريءَ جي مقبوليت جو وڏو راز ان ۾ سمايل آھي تہ ھنن پنھنجي شاعريءَ ۾ انساني محبت جي زبان ۽ ان جون علامتون ۽ استعارا استعمال ڪيا آھن. فارسي شاعريءَ جي انھيءَ روايت موجب رخ يا چھري مان مراد خدا جي ذاتي سونھن يا حسن جي جھلڪ آھي،

جيڪو زندگي بخش ۽ روح کي راحت ڏيندڙ آهي. زلف مان مراد خدا جي شان جو جلوو ۽ اظهار آهي.

شراب مان مراد اهو جذبو يا جوش آهي، جيڪو محبوب حقيقيءَ جي ديدار سان پيدا ٿئي ٿو ۽ جنهن سان عقل نيست و نابود ٿئي ٿو. خرابات يا ميخانو وحدت جو مقام آهي، جتي ڪابہ تفريق نہ آهي. اهڙيءَ طرح ٻيا بہ ڪيترائي استعارا ۽ علامتون صوفيانہ شاعريءَ جي خاص سڃاڻپ آهن. جيڪي فارسي شاعريءَ جي اثر ڪري سنڌي روايتي شاعريءَ ۾ تاريخي طور مستعمل آهن. انهيءَ ڪري سنڌ جي صوفيانہ شاعريءَ جي صحيح پرک لاءِ اهو پس منظر يا پيش منظر سامهون رکڻو پوندو.

هاڻي جستائين ڪنهن وٽ "تنزلات سته" جو اهو تصور واضح ناهي، تيستائين هو "حقيقتِ محمدي" جنهن کي صوفين "تعين اول" جو نالو ڏنو آهي، ان جو پورو فهم حاصل ڪري نہ سگهندو. شاهہ عبداللطيف جي هيٺين بيت ۾ ان حقيقت ڏانهن هن ريت اشارو آهي:

عاشق چؤ ۾ ان کي، مڪي چؤ معشوق
خالق چؤ م خام تون، مڪي چؤ مخلوق
سلج تنهن سلوڪ، جو ناقصائي نڱئو

آخري سٽ ۾ شاهہ لطيف ان ڳالهہ تان پردو کڻي ڇڏيو آهي تہ سلوڪ جو هيءَ راز انهن کي ٻڌائڻ کپي جيڪي ناقص نہ پر ڪامل آهن. يعني جن کي اهو سوجهرو حاصل ٿيو آهي.

حقيقت محمديءَ بابت خواجه محمد زمان جو پڻ عالمانہ بيت هن ريت آهي:

عجب جهڙي آهہ، حقيقت حبيب جي
نڪي ڇئبو سو ڏٺي، نڪي مخلوقا
شفق جي ساڃاءِ، جامع ليل نهار کي

مطلب تہ وجودي فڪر ۽ شاعريءَ ۾ وجود جا مرتبا يا درجا (Degrees of Existence) هڪ مستقل موضوع آهي ۽ انهن جي بهترين سمجهاڻي مولانا جاميءَ جي فارسي نثر ۽ نظم تي ٻڌل هڪ ننڍي رسالي لوائح ۾ نهايت وڻندڙ انداز ۾ڏنل آهي. انهيءَ تصنيف ۾ مولانا جامي وجود جي مرتبن جي شناخت تي زور ڏيندي چوي ٿو تہ ان سلسلي ۾ وڏي خبرداريءَ کان ڪم وٺڻو آهي.

هر مرتبه از وجود حکمي دارد
گر حفظ مراتب نہ کني زنديقي

ترجمو: وجود جوهر مرتبو هڪ خاص حڪم رکي ٿو. جيڪڏهن تون انهن مرتبن جو خيال نہ ڪيو (هڪ جي صفتن کي ٻئي سان ملايو) تہ پوءِ تون زنديق ٿي پوندين.



وحدت الشهود يا مجدد الف ثانيءَ جو نقطه نظر

ابنِ عربيءَ جي نظريات سان سڀ کان پهرين اختلاف علاءُالدوله سمناني (وفات 1336 /736) ڪيو. هندوستان ۾ ابنِ عربيءَ تي تنقيد سڀ کان پهرين مشهور چشتي صوفي سيد محمد حسيني گيسو دراز (وفات 1422 /826) ڪئي. جيڪو تصنيف تاليف ۽ علمي حيثيت جي لحاظ کان سيني چشتي صوفين ۾ ممتاز حيثيت رکي ٿو. هن پنهنجي مختصر تصنيف "خاتمه آداب المريدين" ۾ ابنِ عربيءَ جي نظرين سان اختلاف ڪيو ۽ پنهنجي مريدن کي ابنِ عربيءَ جي ڪتاب فصوص الحڪم پڙهڻ کان منع ڪئي. ليڪن سندس همعصر شيخ علاءُالدين علي بن احمد مهائمي (وفات 1431 /835) فصوص الحڪم جي شرح لکي ۽ هن جي تائيد ۾ ہيو مواد پڻ چڏيو. ليڪن سڀ کان وڌيڪ شهرت شيخ احمد مجدد الف ثاني (وفات 1624 /1034) جي نظريي کي ملي، جيڪو وحدت الوجود جي مقابلي ۾ وحدت الشهود جي نالي سان مشهور ٿيو. هن کان اڳ ۾ اسان ڏٺو ته ابنِ عربي ڪهڙيءَ ريت اهو ثابت ڪيو ته وجود فقط هڪڙو آهي ۽ اهو ذات خداونديءَ جو آهي. باقي هيءَ ڪائنات يا مخلوقات ان جي وجود سان قائم آهي، يعني ان جو پنهنجو وجود ڪونهي. انهيءَ ڪري وجودي صوفي شين کي تعينات يا تقيدات ڪوٺين ٿا. يا وري هو شين کي ذات خداونديءَ جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي يا سندس نور جو ظهور سمجهن ٿا. ابنِ عربي انهيءَ خاص نسبت کي جيڪا خدا کي ڪائنات سان يا خالق کي مخلوقات سان آهي ان کي "عينيت" جو نالو ڏئي ٿو. هتي ياد رکڻ گهرجي ته ابنِ عربي پاڻ وحدت الوجود جو اصطلاح استعمال نه ڪيو آهي. هاڻي سوال آهي ته جيڪڏهن ڪائنات جو پنهنجو وجود ڪونهي ته پوءِ اها باقي ڇا آهي. مجدد الف ثاني جو چوڻ آهي ته ڪائنات يا مخلوقات کي الله تعاليٰ جو عين نٿو چئي سگهجي، بلڪ هو چوي ٿو ته اها خدا جي صفات جو ظل آهي ۽ ان جو پنهنجي خارجي وجود آهي.

وجودي حضرات خالق ۽ مخلوق جي باهمي تعلق جي سمجهاڻي واسطي پاڻي ۽ لهرن جو مثال ڏين ٿا. هو چون ٿا ته ڪثرت وحدت جي مخالف ناهي. ڪثرت به وحدت ئي آهي ۽ وحدت وري ڪثرت. بقول شاهه لطيف ڀٽائيءَ جي:

وحدت تان ڪثرت ٿي، ڪثرت وحدت ڪل

شهودي حضرات پنهنجي ڳالهه هن طرح پيش ڪن ٿا تہ حقيقت اصل سج وانگر آهي ۽ هيءَ ڪائنات يا مخلوقات ان جي ڪرڻن وانگر آهي، جنهن کي هو ظل يا پاڇي جو نالو ڏين ٿا. يا ان کي تجلي بہ ڪوٺين ٿا. هو سج ۽ تارن جو مثال بہ ڏين ٿا تہ جهڙيءَ ريت ڏينهن جو سج جي روشنيءَ جي موجودگيءَ ۾ تارا نظر نہ ٿا اچن، حالانڪ اهي موجود آهن. اهڙيءَ طرح هن ڪائنات جو وجود آهي.

هڪ ٻئي لحاظ سان ابنِ عربي يا وجودي صوفي چون ٿا تہ وجود صرف الله تعاليٰ جو آهي ۽ ممڪنات جو وجود موهوم آهي يا معدوم آهي. مجدد الف ثاني بہ چوي ٿو تہ وجود حقيقي صرف الله تعاليٰ جو آهي، ليڪن ممڪنات جو وجود ظلي آهي. هن سلسلي ۾ باهہ جي شعلي کي گول ڦيرائڻ جو مثال ڏنو ويجي ٿو جڏهن ڏسندڙ کي باهہ جو گولو نظر ايندو آهي پر شعلو پنهنجي اصل صورت ۾ سندس نظرن کان اوجهل هوندو آهي. هاڻي وجودي چون ٿا تہ اصل يا حقيقي وجود ان باهہ جي شعلي جو آهي ۽ باهہ جي گولي جو وجود نہ آهي، ٻين لفظن ۾ ان جو وجود معدوم آهي يا موهوم آهي. ساڳي ڳالهہ لاءِ شهودي چوي ٿو تہ باهہ جي شعلي جو حقيقي وجود تہ آهي ئي آهي پر باهہ جي گولي جو بہ ظلي وجود آهي.

هن سلسلي ۾ اجان هڪ ٻيو مثال آئيني ۾ صورت جو آهي. هتي سوال آهي تہ آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس کي اصل صورت جو عين چئجي يا غير؟ غير ان ڪري نٿو چئي سگهجي چاڪاڻ تہ ان جو پنهنجي ليکي ڪو وجود ڪونهي. عين ان ڪري نٿو چئي سگهجي تہ اصل پنهنجي جاءِ تي قائم آهي.

عينيت ۽ غيريت جو اهو بحث وري اسان کي خدا جي ذات ۽ صفات طرف وٺي وڃي ٿو. ابنِ عربي چوي ٿو تہ مخلوقات يا ڪائنات يا ممڪنات جي حقيقت حق تعاليٰ جي اسمن ۽ صفتن کان علاوه ڪجهہ ناهي يا اهو سڀ ڪجهہ ان جي تجلي آهي ۽ ان لحاظ کان عالم معدوم آهي ۽ ان جو وجود ڪونهي. هتي ابنِ عربي چوي ٿو چاڪاڻ تہ عالم معدوم آهي، تنهن ڪري چئبو تہ جيڪي ڪجهہ آهي، اهو حق تعاليٰ جو عين آهي. مجدد الف ثاني چوي ٿو تہ عالم جي حقيقت عدمات آهي پر انهن تي اسماءِ صفات جي تجلي آهي، يعني عالم جو وجود ظلي آهي. هنن وٽ عالم معدوم ناهي ۽ نہ وري اهو حق جو عين آهي.

وجودي چون ٿا تہ جيئن تہ صفت موصوف کان الڳ ٿي نہ ٿي سگهي ۽ هيءَ ڪائنات خدا جي صفتن جو مظهر آهي. تنهن ڪري هيءَ ڪائنات سندس ذات کان الڳ ناهي ۽ انجو ڪو

وجود ناهي. ان لحاظ کان ہنهي ۾ عينيت آهي. انهيءَ ڪري ابنِ عربي خدا جي ذات ۽ صفات کي ٻہ الڳ نٿو سمجهي ۽ ٻنهي کي هڪ ٻئي جو عين سمجهي ٿو.

هن سلسلي ۾ مجدد الف ثانيءَ جو وڏي ۾ وڏو اعتراض آهي تہ جيڪڏهن وجودي صوفين جي چوڻ مطابق ڪائنات يا مخلوقات يا ان جون شيون خدا جي تجليات ۽ صفتن جو عين آهن تہ پوءِ شين ۾ نقص ڪيئن ٿو پيدا ٿئي يا اهي فنا ڇو ٿيون ٿين. لهذا هو چوي ٿو تہ جيڪڏهن شين کي ذات جون تجليات چئجي تہ حرج ڪونهي، پر مسئلو تڏهن ٿو پيدا ٿئي جڏهن انهن کي عين ڪونجي. تنهن ڪري انهن کي عين نہ پر ظل چئي سگهجي ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ خدا جا اسم ۽ صفتون عين ذات ناهن ڇو تہ جڏهن اسان انسان جي ظل کي سندس عين نٿا چئي سگهون تہ پوءِ خالق کي مخلوق جو عين ڪيئن چئبو. اهو تہ واجب کي ممڪن بنائڻ آهي، جيڪو حقيقت کي بدلائڻ برابر آهي ۽ اهو ٿي نٿو سگهي ڇو تہ واجب قديم آهي ۽ ممڪن حادث آهي ۽ اهي هڪ ٻئي ۾ تبديل نٿا ٿي سگهن.

درحقيقت جيڪي صفتن کي ذات کان الڳ نٿا سمجهن بلڪ انهن کي ذات جو عين ظهور سمجهن ٿا اهي وجودي آهن. ابنِ عربي ۽ سندس پوئلڳ ان ڳالهہ جي وڌيڪ وضاحت ڪندي چون ٿا تہ خدا جا اسم ۽ صفتون هڪ لحاظ کان ذات جو عين آهن تہ ٻئي لحاظ کان غير آهن. شهودي حضرات صفتن کي ذات کان الڳ يا زائد تصور ڪن ٿا.

علم ڪلام ۾ ذات ۽ صفات جو مسئلو هڪ وڏو بحث آهي. ليڪن سڀ کان پهرين ذات ۽ وجود جو فرق سمجهڻ گهرجي. ان لاءِ هڪ پٿر جو تصور ڪريو جنهن ۾ وزن، ٿولهہ، شڪل رنگ وغيره ضروري آهن. هاڻي اهي سڀ ظاهر آهي تہ پٿر جون صفتون آهن، پر ڇا رڳو انهن صفتن کي گڏ ڪرڻ سان پٿر وجود ۾ ايندو. جواب آهي تہ نہ. هتان معلوم ٿيو تہ اها ذات يا هستي جدا آهي، جنهن سان جڏهن اهي صفتون لڳن يا گڏجن ٿيون تہ پٿر جو وجود سمجهہ ۾ اچي ٿو. باقي سڄي مخلوقات ۾ ائين آهي. ليڪن حق تعالیٰ واجب الوجود آهي، يعني ان جو وجود سندس ذات سان گڏ آهي. ٻين لفظن ۾ اهڙي ذات جيڪا وجود جي محتاج ناهي، يا بذات خود وجود آهي. ڇو تہ ٻي مخلوقات ۾ وجود صفت آهي ۽ ان ڪري اهي وجود جون محتاج آهن. مطلب تہ حق تعالیٰ پنهنجي ذات سان موجود آهي.

هاڻي جيستائين صفتن جو تعلق آهي تہ اهل حق صفتن جي وجود جا قائل آهن ۽ انهن کي ذات کان الڳ يا وڌيڪ سمجهن ٿا. هو چون ٿا تہ حق تعالیٰ علم سان عالم آهي، قدرت سان

قادر آهي، حيات سان حي آهي، ارادي سان مريد آهي، سمع سان سميع آهي، بصر سان بصير آهي، ڪلام سان ڪليم آهي ۽ تڪوين (پيدا ڪرڻ) سان مڪون آهي. هونئن ته حق تعاليٰ جون صفتون لامحدود آهن پر هنن ائن صفتن کي حقيقي يا بنيادي قرار ڏنو ويو آهي. معتزلہ ۽ انهن جا همنوا چون ٿا ته صفتون ذات کان الڳ ناهن بلڪ ہڪ ئي هڪ آهن. يعني خدا بذات خود حي، عالم ۽ قادر وغيره آهي ۽ ان لاءِ حيات، علم ۽ قدرت جو الڳ هجڻ ضروري آهي. اهو ان ڪري جو سندن دليل آهي ته صفتن جي ڌار هجڻ جي صورت ۾ اهي يا ته قديم هونديون يا حادث. جيڪڏهن انهن کي قديم تصور ڪبو ته هڪ کان وڌيڪ قديم مڃڻا پوندا جيڪو محال آهي. اهڙيءَ طرح صفتن کي حادث مڃڻ سان خدا کي حادث جو محل (جاءِ) ڇوڙو پوندو جيڪو پڻ محال آهي. انهيءَ ڪري صفتون ذات جو عين آهن.

هوڏانهن اشاعره انهن ستن صفتن جي باري ۾ چون ٿا ته اهي حق تعاليٰ جي ذات تي زائد ۽ لازم آهن، بلڪ ذات سان قائم آهن. ما تريدي ۽ اهلِ سنت وارا چون ٿا ته خدا جون صفتون نہ سندس خارجي طور موجود سمجهن ٿا. بلڪ ذات صفات کان هرگز خالي ٿي نہ ٿي سگهي ۽ صفات وري ذات کان جدا ٿي نہ ٿيون سگهن، يعني اهي هڪ ہئي سان لازم ملزوم آهن. ان جو مثال سج جي روشني آهي، جيئن اها روشني سج جو عين ناهي ۽ نہ وري غير آهي، ليڪن اها سج سان لازم آهي، عام لفظن ۾ سج هوندو تہ روشني هوندي. اهڙيءَ طرح صفات جو خدا جي ذات کان الڳ هجڻ ناممڪن آهي.

هتي ان ڳالهہ جي وضاحت ضروري آهي تہ اهلِ حق صفات کي ذات تي زائد يا واڌو ڇو ٿا تصور ڪن. ان لاءِ وري پٿر جو مثال وٺو جيڪو پنهنجي طبعي تقاضا موجب مٿان کان هيٺ ڪري ٿو. ٻين لفظن ۾ هن جي ذات ۾ علم، قدرت ۽ ارادو ٺئي آهن، تڏهن تہ مٿان کان هيٺ ڪري ٿو جيڪو سندس علم آهي، هيٺ ڪرڻ تي هن کي قادر چئي سگهجي ٿو ۽ اهو هيٺ ڇو ڪريو يا اهو سڀ ڪيئن ٿيو گويا سندس ارادو آهي. حالانڪ اسان سڀ ان ڳالهہ کي تسليم ڪريون ٿا تہ پٿر ۾ نہ علم آهي ۽ نہ قدرت ۽ نہ ارادو يعني منجهس اهي صفتون ناهن. ليڪن اهي خاصيتون آهن جيڪي سندس ذات ۾ آهن جن کي شِئون پڻ سڏين ٿا. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن خدا تعاليٰ جي لاءِ سندس ذات کان زائد صفتن جو وجود تسليم نہ ڪبو تہ ان جو مثال پٿر وارو آهي يا پاڻي وارو ٿيندو جنهن جي ذات ۾ پڻ مٿان کان هيٺ وهڻ شامل آهي. اهوئي سبب آهي جو صفتن جو زائد مڃڻ لازمي آهي. ڇو تہ اسان کي خبر آهي تہ پٿر سواءِ علم جي هيٺ ڪري ٿو. ائين ڪرڻ ۾ سندس ڪو ارادو شامل ناهي، جيڪو علم جي تابع هجڻ گهرجي.

آخر ۾ جيڪا هو حرڪت ڪري ٿو يعني هيٺ ڪري ٿو ان ۾ سندس قدرت شامل ناهي. لهذا ذاتِ خداوندي صاحب علم، صاحب اراده ۽ صاحبِ قدرت وغيره آهي، واضح ٿيو ته ان صورت ۾ صفتن جو ذات سان اثبات ڪرڻ لازمي آهي.

امام ربانيءَ انهيءَ بنياد تي ابنِ عربيءَ سان صفات جي ذات سان عين نه هجڻ سبب سخت اختلاف ڪري ٿو ۽ ان باري ۾ هو هڪ کان وڌيڪ ڀيرا مڪتوبات ۾ اها ڳالهه دهرائي ٿو. هن سلسلي ۾ هو مولانا جاميءَ جي هن رباعي تي به تنقيد ڪري ٿو. جيڪو چوي ٿو ته صفت موصوف جي مفهوم جي لحاظ کان غير آهي پر وجود جي اعتبار سان ان جو عين آهي. هو لائحة پندرهين ۾ چوي ٿو:

ای در همه شان ذات تو پاك از همه شین

نی در حق تو کیف توان گفت نه این

از روئی تعقل همه غیر اند صفات

با ذات تو از روئی تحقق همه عین

ترجمو: اي الله، تنهنجي ذات هر شان ۾ هر عيب کان پاڪ آهي، تنهنجي باري ۾ ڪيئن ۽ ڪٿي چئي نٿو سگهجي. تعقل (سمجهه) جي لحاظ کان تنهنجون صفتون غير آهن، تحقق (موجود هجڻ) جي لحاظ کان اهي سڀ عين آهن.

مطلب ته اهڙيءَ طرح امام رباني مڪتوبات ۾ ڪيترن هنڌن تي نالو وٺي ۽ عبارتن جا حوالا ڏئي ابنِ عربيءَ جي ڪيترين ڳالهين سان اختلاف ڪري ٿو. پر ڪيترن هنڌن تي هواهو تسليم ڪري ٿو ته سندس انهيءَ تنقيد جو مدار ذاتي ڪشف يا الهام آهي، جيڪا ڳالهه ابنِ عربيءَ لاءِ به اينتري ئي درست آهي. ليڪن اهو بحث علم ڪلام ۽ فلسفي جي مسئلن مان هجڻ ڪري سمجهڻ ۾ ڪافي ڏکيو آهي. ان لاءِ بهتر اهو آهي ته امام رباني جن مڪتوبات ۾ انهيءَ بابت ڪن هنڌن تي نسبتا سولي انداز ۾ بحث ڪيو آهي. هتي ڪجهه اقتباس پيش ڪجن ٿا. ياد رهي ته امام ربانيءَ جو مرشد خواجه باقي بالله هو. دفتر اول جي مڪتوب 290 ۾ هو مرشد جي رهنمائي ۾ پنهنجي روحاني واردات جو بيان هن ريت ڪري ٿو جنهن ۾ هو توحيد وجودي ۽ توحيد شهوديءَ جي فرق کي چڱيءَ ريت واضح ڪري ٿو. فنا جي ڪيترن قسمن مان گذرڻ کان پوءِ جڏهن حقيقي فنا حاصل ٿي، ان موقعي تي امام رباني لکي ٿو:

"منهنجي دل کي ايڏي وسعت محسوس ٿي جو عرش کان وٺي زمين
جي وچ تائين سڀ موجودات ان جي مقابلي ۾ سرنهن جي داڻي کان به
گهٽ معلوم ٿي. ان کان پوءِ مون پنهنجو پاڻ کي ۽ ڪائنات جي هر ذري کي
ائين ڏٺو ته ڄڻ اهو حق تعاليٰ آهي.

ان بعد هڪ مرحلي تي مون کي ائين لڳو ته موجودات جون اهي سڀ
شڪليون جن کي مون پهريائين حق تعاليٰ سمجهيو هو، اهي سڀ وهمي ۽
خيالي آهن. پهرين هر ذري کي مون بغير ڪنهن فرق جي حق ٿي سمجهيو پر
هاڻي اهو وهم ٿي معلوم ٿيو. اتي مون کي سخت حيرت ٿي ۽ مون پنهنجي
والد کان فصوص الحکم جي جيڪا عبارت پڙهي هئي سا ياد آئي:

ان شئت قلت انه اى العالم حق وان شئت قلت انه خلق وان شئت قلت انه
حق من وجه وخلق من وجه و ان شئت قلت بالحيرة لعدم التميز بينهما.

جڏهن مون اها حقيقت حضرت خواجه جي خدمت ۾ عرض ڪئي ته
پاڻ فرمايائون اجان تنهنجو حضور صاف نه ٿيو آهي، پنهنجي ڪم ۾
مشغول رهه ته جيئن موجود ۽ موهوم ۾ فرق ظاهر ٿئي. مون فصوص جي
عبارت بابت عرض ڪيو جنهن مان اهو فرق ظاهر نٿو ٿئي. ان تي پاڻ
فرمايائون ته شيخ ابنِ عربيءَ انهيءَ عبارت ۾ ڪامل شخص جو حال بيان
نه ڪيو آهي. ڪن ماڻهن جي باري ۾ اهو فرق واضح ٿو ٿئي. سندن حڪم
موجب آءُ پنهنجي محنت ڪندو رهيس. جلد ئي موجود ۽ موهوم جو فرق
واضح ٿي ويو ۽ مون سواءِ هڪ ذات جي خارج ۾ ٻي ڪنهن کي نه ڏٺو.
جڏهن مون ان حالت بابت عرض ڪيو ته پاڻ چيائون "فرق بعد الجمع" جو
مرتبو اهو آهي ۽ سالڪ جي ڪوشش جي انتها اها آهي. البت ان کان پوءِ
جيڪي ڪجهه ملي ٿو اهو هر ڪنهن جي لياقت موجب آهي. بهرحال انهيءَ
مرتبي کي طريقت جا صاحب تڪميل جو مقال ڪوٺين ٿا."

اڳتي چوي ٿو، ڄاڻڻ گهرجي ته هن درويش کي جڏهن سڪر مان صحو ۾ آندو ويو ۽ فنا
کان پوءِ بقا جو شرف حاصل ٿيو، تڏهن مون کي پنهنجي وجود جي هر ذري ۾ ڏسڻ سان حق کان
سواءِ ٻيو ڪجهه نظر نه ايندو هو ۽ هر ذري ۾ حق جو آئينو نظر ايندو هو. هن مقام کان پوءِ مون
کي وري حيرت ۾ آندو ويو ۽ جڏهن مون کي هوش آيو ته مون پنهنجي وجود جي هر ذري کي حق

سان گڏ ڏٺو ۽ هر ذري کي حق نہ ڏٺو. اتي مون کي پهريون مقام يعني هر ذري ۾ حق ڏسڻ هينانهون معلوم ٿيو. ان کان پوءِ هڪ دفعو وري مون کي حيرت ۾ وٺي ويا ۽ وري جڏهن هوش ۾ آندائون تہ اتي مون کي حق تعاليٰ نہ ڪائنات ۾ اندر نظر آيو ۽ نہ ان کان ٻاهر. نہ ان سان ڳنڍيل نظر آيو ۽ نہ جدا يا الڳ.

اڳتي وري چوي ٿو تہ ان کان پوءِ مون کي معلوم ٿيو تہ حق کي ڪائنات سان جيڪا نسبت آهي، اها ڪيفيت اڻ ڄاتل آهي ۽ هڪ دفعو وري مون تي اهو راز کليو تہ حق کي ڪائنات سان جيڪا نسبت آهي ان جو بيان ڪري نٿو سگهجي بلڪ نسبت کان بالاتر آهي.

آخر ۾ چوي ٿو تہ اي منهنجا پيارا جيڪڏهن آءُ اهڙيءَ طرح توحيد وجوديءَ جي معارف ۽ انهن جي طلت جو بيان جاري رکان تہ جيڪر انهن کي جن پنهنجون سڄيون عمريون ان ۾ کپايون آهن، کين معلوم ٿي وڃي تہ هنن کي سمنڊ مان قطري برابر بہ خبر نہ آهي.

حيرت انهيءَ ڳالهہ تي آهي تہ اهي ماڻهو هن درويش کي توحيد وجوديءَ وارن ۾ شامل نٿا ڪن بلڪ ان جي انڪار ڪندڙن ۾ شمار ڪن ٿا. وڏي ڳالهہ تہ پنهنجي انهيءَ ڪوتاهہ نظريءَ سبب سمجهن ٿا تہ توحيد وجودي جي انهن ڳالهين تي اصرار ڪرڻ ئي ڪمال آهي.

مٿئين مڪتوب بلڪہ ٻين ڪيترن هنڌن تان پڻ معلوم ٿئي ٿو تہ امام رباني پنهنجي لاءِ اها دعويٰ ڪري ٿو تہ هو وحدت الوجود جي سيني مقامات مان گذريو آهي ليڪن هو انهيءَ مقام کان مٿي شهود جي مقام جي نشاندهي ڪري ٿو. هن سلسلي ۾ دفتر اول جي مڪتوب ۾ هنيئن لکي ٿو هيءُ فقير ننڍي وهيءَ کان توحيد وجوديءَ جو دلداده هو. بلڪہ ان زماني ۾ هر وقت اهائي پريشاني هوندي هئي تہ توحيد وجوديءَ کان مٿي ٻيو ڪو مرتبو ناهي. تنهن ڪري هر وقت دل جي اهائي تمنا هوندي هئي تہ ڪٿي اهو مرتبو ڪسجي نہ وڃي. ليڪن جلدي اصل حقيقت تان پردا هٽڻ لڳا ۽ حقيقت پوري ريت ظاهر ٿي وئي ۽ معلوم ٿيو تہ جيتوڻيڪ موجودات يعني ڪائنات ذات باري تعاليٰ جي صفاتي ڪمالات جو آئينو آهي ۽ سندس اسمن جي ظهور جو جلوه گاهہ آهي، ليڪن مظهر ظاهر جو عين ۽ ظل اصل جو عين ناهي، جيئن توحيد وجوديءَ وارن سمجهيو آهي. هن ساڳئي خط ۾ سڄي بحث کي هڪ مثال ذريعي هيئن ختم ڪري ٿو. ڪنهن اهڙي فن جي ماهر جو تصور ڪريو جنهن آوازن ۽ حرفن کي ايجاد ڪيو ۽ انهن جي ذريعي پنهنجي ڪمال کي ظاهر ڪري ٿو. ڇا ان صورت ۾ چئي سگهبو تہ انهن حرفن ۽ آوازن ذريعي جيڪي ڪجهہ ظاهر ٿي رهيو آهي، اهي سڀ انهيءَ فنڪار جي شخصيت کي مڪمل طور ظاهر ڪن ٿا يا هن جي ڪمالات جو عين آهن. اصل ڳالهہ هيءَ آهي تہ اهي حرف يا آواز سندس

ڪمالات تي دلالت ڪن ۽ ان ڪان وڌيڪ ٻيو ڪو تعلق ثابت نٿو ٿئي. انهيءَ تعلق کي ظاهريت، مظهريت ۽ دلالت ته چئي سگهجي ٿو. اها ساڳي صورتحال حق ۽ خلق جي وچ ۾ آهي. يعني موجودات کي سندس ظاهريت، مظهريت ۽ دلالت ڪندڙ چئي سگهجي ٿو. بلڪ عالم کي سندس علامت يعني نشاني چئي سگهجي ٿو.

امام رباني پاڻ وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود کي ڪيئن سمجهيو آهي، ان باري ۾ دفتر اول جي مڪتوب 93 ۾ عام فهم سمجهاڻي ڏيندي هئين چوي ٿو.

"اها توحيد جيڪا سلوڪ جي راهه ۾ صوفي سڳورن کي حاصل ٿئي ٿي سا ٻن قسمن جي آهي، توحيد وجودي ۽ توحيد شهودي. توحيد شهودي هڪ ذات کي پسڻ آهي. يعني جڏهن سالڪ کي هڪ ذات کان سواءِ ٻيو ڪجهه نظر نه اچي. توحيد وجوديءَ جو مطلب آهي ته هڪ ذات کي موجود سمجهڻ ۽ ان ذات کان علاوه ٻي هر شيءِ کي نيست و نابود ڄاڻڻ ۽ ان لحاظ کان مڙني شين کي سندس مظهر قرار ڏيڻ. ان ريت توحيد وجودي ڄڻ ته علم اليقين جو قسم آهي ۽ توحيد شهودي عين اليقين وانگر آهي."

هاڻي جيئن ته عين اليقين هميشه علم اليقين کان پوءِ حاصل ٿئي ٿو، ان ڪري امام رباني جو چوڻ آهي ته وحدت الوجود شروعاتي يا هيٺيون درجو آهي ۽ توحيد شهودي ان کان مٿي آهي. انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ اڳتي هلي چوي ٿو ته آخري درجو حق اليقين جو آهي جيڪو علم ۽ حيرت جي گڏ ٿيڻ سان حاصل ٿئي ٿو. ليڪن ظاهر آهي ته اهو درجو عين اليقين يعني توحيد شهودي کان پوءِ اچي ٿو. مطلب ته جيڪو توحيد شهوديءَ تي نه پهتو آهي، اهو حق اليقين تائين نٿو پهچي سگهي.

انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ هو منصور حلاج جي قول "انا الحق" ۽ بايزيد بسطاميءَ جي قول "سبحاني ما اعظم شاني" جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته انهن کي پڻ توحيد وجوديءَ جي بجاءِ توحيد شهودي جي نظر سان ڏسڻ گهرجي. اصل ۾ جڏهن ما سوا حق سندن نظر کان اوجهل ٿي وڃي ٿو ته انهيءَ حالت جي غلبي وقت انهن بزرگن اهي لفظ چيا آهن. انا الحق جي معنيٰ آهي ته حق آهي ۽ مان نه آهيان. جيئن ته هو پنهنجو پاڻ کي ٿو ڏسي تنهن ڪري هو پاڻ کي ثابت نه ٿو ڪري، باقي ائين ڪونهي ته هو پاڻ کي ڏسي ٿو ۽ پاڻ کي حق سمجهي ٿو. اهو ته ڪفر آهي.

صوفين جي اهڙين دعوائن جي وڏيڪ سمجهاڻي دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ملي ٿي جتي وري امام رباني وحدت وجود ۽ شهود تي هڪ ٻئي پهلوءَ کان روشني وجهي ٿو.

جتوڻيڪ امام ربانيءَ کي وحدت الوجود بابت ڪيترن قسمن جا اعتراض هئا ۽ خاص طور ابنِ عربيءَ جي فڪر بابت مڪتوبات ۾ هن گهڻو ڪجهه لکيو آهي، ليڪن اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ ۽ خود نقشبندي حضرات ۾ ڪانئس اڳ ڪيترائي وڏا صوفي انهيءَ فڪر جا حامي هئا. انهيءَ ڪري هو وحدت الوجود بابت پنهنجي تشريح ۽ تعبير پڻ پيش ڪري ٿو. دفتر دوم جي مڪتوب 44 ۾ محمد صادق ولد حاجي محمد مومن کي جواب ۾ لکي ٿو:

"انهيءَ بحث جي تحقيق ۾ هن فقير پنهنجي مڪتوبات ۽ رسائل ۾ تفصيل سان لکيو آهي ۽ ٻنهي ڌرين (ظاهري عالمن ۽ صوفين) جي وچ ۾ هلندڙ اختلاف کي لفظي ثابت ڪيو آهي. پر جيئن ته توهان سوال لکي موڪليو آهي ان جي جواب ڏيڻ کان سواءِ ٻيو ڪو چارو ڪونهي، ڄاڻڻ گهرجي ته صوفين ۾ جيڪي وحدت وجود جا قائل آهن ۽ شين کي حق جو عين سمجهن ٿا يعني "همه اوست" جو حڪم لڳائن ٿا، انهن جو مطلب اهو ناهي ته شيون يا موجودات حق سان متحد آهن ۽ تنزيه تنزل بعد تشبيه ٿي وئي آهي. يا واجب ممڪن ٿي پيو آهي. يا بي مثل مثال جي صورت واري آهي ڇو ته اهو سڀ ڪفر ۽ گمراهي آهي. اتي نه اتحاد آهي نه عينيت نه تنزل نه تشبيه. حق تعاليٰ هينئر به ائين آهي، جيئن اصل ۾ هو. هو اهڙي ذات آهي، جيڪا ڪائنات ۽ موجودات جي تبديليءَ سان سندس ذات ۽ صفات ۾ ڪا تبديلي نه ٿي اچي. حق تعاليٰ پنهنجي ساڳي اطلاق محض واري صفت ۾ آهي ۽ وجوب کان امڪان جي هيٺاهين ۾ اچڻ وارو ناهي. بلڪ "همه اوست" جو مطلب آهي ته شيون ڪين آهن ۽ حق جي ذات موجود آهي. منصور جيڪو انا الحق چيو هو ته ان جو مطلب اهو نه هو ته مان حق آهيان ۽ حق سان گڏجي هڪ ٿي ويو آهيان ڇو ته اهو ڪفر آهي ۽ قتل جو سبب آهي. بلڪ سندس قول جو مطلب آهي ته مان نه آهيان ۽ حق موجود آهي".

حاصل ڪلام ته صوفي شين کي حق جو ظهور سمجهن ٿا. ۽ ڪنهن به تنزل جي ملاوٽ ۽ تغير و تبدل جي گمان کان سواءِ شين کي اسمن ۽ صفتن جو آئينو تصور ڪن ٿا. مثلاً

جيڪڏهن ڪنهن شخص جو پاڇو ظاهر ٿيندو آهي تہ ائين نہ چئبو آهي تہ اهو پاڇو هن سان متحد آهي يا عينيت جي نسبت رکي ٿو. يا اهو شخص تنزل ڪري ظل جي صورت ۾ ظاهر ٿيو آهي. بلڪ اهو شخص پنهنجي اصلي حالت ۾ هوندو آهي ۽ ظل سواءِ ڪنهن تنزل ۽ تغير جي وجود ۾ آيو آهي. البت ڪڏهن ڪڏهن ڏسندڙن جي نظرڪان سندن محبت جي شدت سبب انهيءَ پاڇي جو وجود پوشيده ٿي پوندو آهي خاص طور جن انهيءَ شخص سان گهڻي محبت ڪئي هوندي آهي، تنهن ڪري سندن نظرن ۾ اهوئي شخص پيو ڦرندو آهي. ٿي سگهي ٿو اهڙي وقت ۾ هو ائين چئي ويهن تہ ظل انهيءَ شخص جو عين آهي. يعني ظل معدوم آهي ۽ اهو شخص موجود آهي. انهيءَ تحقيق مان ثابت ٿيو تہ صوفين وٽ شيون حق جو ظهور آهن ۽ حق جو عين. مطلب تہ شيون حق تعالىٰ جي ڪري آهن ۽ حق تعالىٰ شين جي ڪري نہ آهي. اهڙيءَ صورت ۾ سندن قول "همه اوست" جو مطلب "همه اوست" ئي آهي.

امام رباني ابنِ عربيءَ جي وحدت وجود واري نظريي تي اهڙيءَ ريت شديد تنقيد ڪرڻ کان پوءِ بہ هڪ هنڌ ابنِ عربيءَ جي باري ۾ دفتر اول جي مڪتوب 266 ۾ هينئن فرمائي ٿو:

> "اهو عجيب معاملو آهي تہ شيخ محي الدين خدا جي درگاهہ ۾ مقبولين ۾ نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ سندس اڪثر ڳالهيون جيڪي اهلِ حق جي خلاف آهن، خطا ۽ غلط آهن. پر شايد هو ڪشفي غلطيءَ جي ڪري معذور ۽ اجتهادي خطا جي ڪري ملامت کان بچيل آهي. مطلب تہ شيخ محي الدين جي باري ۾ هن فقير جو اهوئي اعتقاد آهي تہ هو مقبوليت ۾ شامل آهي. ليڪن ساڳئي وقت هن جي اهلِ حق خلاف ڳالهين کي نقصانڪار ۽ خطا تي مبني سمجهي ٿو".

اڳتي هلي ساڳئي مڪتوب ۾ وحدت الوجود جي باري ۾ پنهنجي حتمي راءِ ڏيندي چوي ٿو تہ جيتوڻيڪ صوفين جي هڪ وڏي جماعت ابنِ عربيءَ سان هم خيال آهي. پر اصل ۾ شيخ جو پنهنجو موقف ۽ استدلال آهي. اگرچہ هي مسئلو ظاهري طور اهلِ حق جي عقائد خلاف آهي، تاهم قابلِ توجه ۽ تطبيق جي لائق آهي. هن فقير خواجه باقي بالله (مرشد) جي شرح رباعيات ۾ اهڙي هم آهنگي پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ۽ بنيادي طور ان کي لفظي جهڳڙو ثابت ڪيو آهي.

دراصل هن سموري بحث مان امام رباني اهو ثابت ڪرڻ گهري ٿو تہ وحدت الوجود سالڪ جي ذاتي نوعيت جي ڪيفيت يا حالت آهي، جنهن مان ڪنهن بہ ريت وجود جي

هڪڙي هجڻ جو ثبوت نٿو ملي، البت اتي وڌ ۾ وڌ هڪ ذات کي پسڻ جو تجربو ٿئي ٿو، جنهن کري هن ڪيفيت کي وحدت الشهود سمجهڻ گهرجي. انهيءَ ڪري چيو هئائين ته وحدت الوجود علم اليقين جو درجو رکي ٿو ۽ وحدت الشهود حق اليقين آهي. ٻين لفظن ۾ هيئن ب چيو اٿس ته وحدت الوجود ابتدائي ڪيفيت يا صوفي اصطلاح ۾ حال آهي ۽ وحدت الشهود مقام آهي.

دفتر اول جي مڪتوب 272 ۾ فنا جي تصور بابت ڳالهائيندي چوي ٿو ته فنا دراصل توحيد شهوديءَ ۾ ئي حاصل ٿي سگهي ٿي ۽ ان لاءِ توحيد وجودي درڪار نه آهي. ڇو ته فنا ۾ ڪمال تڏهن چئبو جڏهن ٻين شين جو وجود ب هجي پر سالڪ کي مطلوب حقيقيءَ سان اهڙو تعلق پيدا ٿئي جو سندس ٻي ڪنهن شيءِ ڏانهن نظر ئي نه پوي. پر جيڪڏهن شيون هجن ئي نه ۽ اڳ ۾ ئي فرض ڪري ونجي ته شيون آهن ئي ڪونه ته پوءِ فنا ڇاجي؟ ۽ ڪهڙي شيءِ کان فنا حاصل ٿي؟

هڪ لحاظ کان ڏسجي ته جتي ابنِ عربيءَ جي وحدت الوجود بلڪ عينيت واري نظريي ۽ امام ربانيءَ جي وحدت شهود بلڪ اثنيت واري نظريي ۾ تعبير جي لحاظ کان وڏو فرق آهي اتي هڪ ٻئي لحاظ کان ٻنهي نظرين ۾ هڪجهڙائي يا محض لفظي فرق پڻ ثابت ڪيو ويو آهي. مثلا ٻئي حضرات خدا کي اصل يا حقيقي وجود چون ٿا ۽ موجودات کي ان جو مظهر، يا ظل ڪوئين ٿا. بلڪ هن معاملي کي آئيني ۾ صورت جو مثال سمجهڻ وڌيڪ سولو آهي، جيڪو ٻنهي وٽ ملي ٿو. ابنِ عربي چوي ٿو ته آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس ان شخص جو عين آهي پر ذات جي لحاظ کان غير آهي. امام رباني چوي ٿو ته آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس اصل شخص جو ظل آهي ۽ ظل اصل جو عين ٿي نه ٿو سگهي. انهيءَ دليل کي اڳتي وڌائيندي هو چوي ٿو ته خدا جي ذات واجب آهي ۽ موجودات ممڪن آهي. لهذا واجب ۽ ممڪن ۾ عينيت ٿي نه ٿي سگهي. مگر ابنِ عربي چوي ٿو ته واجب وجود جي لحاظ کان عين ٿي سگهي ٿو البت ذات جي لحاظ کان اهو غير ئي رهندو، ڇو ته سندس نظر ۾ وجود واحد آهي.

مطلب ته عالم جي لاءِ وجود ظلي جي اثبات ۾ ٻئي متفق آهن، پر ابنِ عربيءَ ان کي وهم ۽ تخيل سمجهي ٿو ۽ ان لاءِ وجود خارجي ثابت نٿو ڪري. ان ڪري ان کي اصل جو عين سمجهي ٿو. جڏهن ته امام رباني ظل کي خارج ۾ موجود سمجهي ٿو ۽ ان جو وجود خارجي ثابت ڪري ٿو پر ان کي حقيقي نٿو سمجهي. مثلا ڪو شخص اس ۾ بيٺو آهي ته ان جو پاڇو موجود هوندو .ليڪن ان پاڇي جو وجود حقيقي يعني مستقل بالذات نه چئبو ڇو ته جيئن اهو شخص

اتان هتي ڇانو ۾ ايندو تہ سندس پاڇو گم يعني معدوم ٿي ويندو. ان ڪري ڇئبو تہ ظل جي ماهيت وجود نہ بلڪ عدم آهي. انهيءَ ڪري امام رباني چئي ٿو تہ هيءَ ڪائنات جيڪا الاهي اسمن ۽ صفتن جو ظل آهي ان جي حقيقت عدمات آهي. يعني اها صرف نظر اچي ٿي، بذات خود موجود ناهي. انهيءَ پس منظر ۾ امام رباني هي نتيجو قائم ڪري ٿو تہ اها ذات هن عالم ڪان وراءُ الوراء يعني هر لحاظ ڪان الڳ ۽ جدا آهي. سندس نظر ۾ اهو تعلق خالق ۽ مخلوق هجڻ ڪان سواءِ ٻي ڪنهن بہ قسم جو تعلق ناهي.

هوڏانهن اسان ڏٺو تہ ابنِ عربي خالق ۽ مخلوق کي وجود جي لحاظ ڪان عين ۽ ذات جي لحاظ ڪان غير چوي ٿو. بهرحال اهو ٻانهي ۽ رب جي وچ ۾ نسبت يا تعلق کي هن ريت بيان ڪري ٿو:

العبد عبد و ان ترقیٰ　　　　والرب رب وان تنزل

ترجمو: ٻانهو ٻانهو آهي توڙي جو ڪيڏي بہ ترقي ڪري. رب رب آهي، توڙي جو ڪيترو بہ نزول ڪري.

انهيءَ ساڳي ڳالهہ کي فتوحاتِ مکيه جي باب 28 ۾ هڪ نئين اسلوب سان پيش ڪري ٿو.

<u>انه ليس للعبد فی العبودية نهايه حتیٰ يصل اليها ثم يرجع ربا کما انه ليس للرب حد ينتهی اليه ثم يعود عبدا فالرب رب غير نهاية والعبد عبد غير نهاية.</u>

ترجمو: انهيءَ ڪري ٻانهي لاءِ سندس ٻانهپ ۾ ڪا انتها ڪونهي جو ان تائين سندس رسائي ٿئي ۽ ڦري رب ٿي پوي. ساڳي ريت رب جي لاءِ ڪا حد ڪونهي، جتي ان جي انتها ٿئي ۽ ڦري ٻانهو ٿئي. مطلب تہ رب رب آهي بغير انتها جي ۽ ٻانهو ٻانهو آهي، جنهن جي پڻ انتها ڪونهي.

مٿئين بحث مان اهو واضح ٿي ويو هوندو تہ ابنِ عربي پڻ خالق ۽ مخلوق جي ورائيت جو قائل آهي. تنهن ڪري تہ توحيد وجودي ۽ شهودي جي ڪن ڳالهين ۾ بظاهر هڪجهڙائي نظر اچي ٿي. بلڪ هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي تہ ارڙهين صدي ۾ هندوستان جو هڪ وڏو سڄاڻ صوفي شاهہ ولي الله (1115 /1703- 1177 /1763) پنهنجي مشهور تحرير 'مکتوب مدنيءَ' ۾ ان طرف هن ريت اشارو ڪري ٿو:

"(وحدت الشهود) معرفت ۽ سلوڪ جو هي مقام پهرين مقام (وحدت الوجود) ڪان مٿانهون آهي. وحدت الوجود جي مڃڻ وارا چون ٿا تہ هن

كائنات جي گهرائيءَ ۾ هڪڙي ئي حقيقت جاري ۽ ساري آهي. مثلا ميڻ منجهان انسان، گهوڙي ۽ گڏھ جي شڪل ٺاهي وڃي جيڪي مختلف رنگن جا پلي چو نہ هجن، پر سندن اصليت وري بہ ساڳي رهندي. وحدت الشهود وارا هن ڪائنات کي خدا تعاليٰ جي صفتن جو عڪس يا ظل سمجهن ٿا جيڪو هڪ آئيني ۾ ظاهر ٿئي ٿو. ڪي حضرات سمجهن ٿا تہ وحدت الشهود جي اهڙي سمجهاڻي يا تائيد ابنِ عربي جي اقوالن مان ٿئي ٿي، پر حقيقت ۾ اهي غلطيءَ تي آهن. وحدت الشهود وارا وجود حقيقي سان گڏ ممڪن يعني امڪاني وجود کي بہ تسليم ڪن ٿا. جڏهن تہ وحدت وجود وارا صرف وجود حقيقي جا قائل آهن. وجود امڪاني ۾ گهٽ وڌائي ٿئي ٿي ليڪن وجود حقيقي ڪامل ۽ طاقتور ٿئي ٿو. ان ڪري وجود امڪاني عدم بنجي وجود حقيقي جو جزئي پوي ٿو. بهرحال هيئن چوڻ تہ ممڪنات جو حقيقتون دراصل اهڙا عڪس ۽ ظلال آهن، جيڪي متقابل عدمات ۾ ظاهر ٿين ٿا، ڪنهن بہ ريت شيخ ابنِ عربيءَ جي تصريحات جي خلاف ناهي".

•

سنڌ اندر ارڙهن صديءَ ۾ شاھ ولي الله جو ننڍو معاصر عبدالرحيم گرهوڙي (وفات 1192 / 1178) پڻ ابيات سنڌي تي شرح ۾ ساڳيو نتيجو قائم ڪري ٿو. وحدت الوجود ۽وحدت الشهود ۾ لفظي فرق آهي. اها ڳالھ بہ قابلِ ذڪر آهي تہ شاھ ولي الله پڻ خانداني طور نقشبندي طريقي سان وابستہ هو. جيتوڻيڪ هو ٻين سلسلن جي باري ۾ پڻ يڪسان رويو رکي ٿو.

ساڳي ريت خواجہ محمد زمان لواريءَ وارو پڻ نقشبندي سلسلي ۾ بيعت هو ۽ ان طريقي جو فيض يافتہ هو. ليڪن سندس بيتن ۾ وحدت الوجود جو فڪر ظاهر نظر اچي ٿو. انهيءَ ڪري گرهوڙي جڏهن انهن بيتن جو شرح لکي رهيو هو ۽ هڪ نقشبنديءَ جي حيثيت ۾ مڪتوبات امام رباني پڻ سندس آڏو هيا، تنهن ڪري هو انهن مان پڻ جا بجا حوالا آڻي ٿو. گويا اهو هن لاءِ جڻ فطري امر هو تہ هو وجودي ۽ شهودي فڪر کي سموهي پيش ڪري جنهن لاءِ هو ابنِ عربيءَ ۽ امام ربانيءَ کان علاوہ خاص طور مولانا رومي ۽ تنهن کان پوءِ مولانا جاميءَ جي شاعريءَ مان گهڻي ۾ گهڻو استفادو ڪري ٿو.

تصوف جي تاريخ ۾ جيتوڻيڪ وجودي فڪر غالب رهيو آهي ۽ وري خاص طور تصوف جي شاعريءَ جو اهو ڄڻ تہ اصل ميدان آهي. ليڪن وڏن صوفي شاعرن جي فڪر ۾ وجودي فڪر سان گڏ شهودي اثرات بہ واضح آهن يا ائين ڪٿي چئجي تہ ان کان سواءِ سندن فڪر مڪمل نظر نٿو اچي. انهيءَ لحاظ کان مولانا رومي، سعدي شيرازي، شاهہ عبداللطيف ۽ محمد زمان جي شاعريءَ ۾ وجودي ۽ شهودي پهلو گڏ گڏ نظر اچن ٿا انهن کي ڪنهن هڪڙي خاني ۾ بند ڪري نٿو سگهجي.

آخر ۾ هن حقيقت ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ضروري آهي ۽ جيئن مٿين بحث مان واضح ٿيو تہ وحدت الوجود جو نظريو خالص علمي ۽ فڪري مسئلو آهي، جنهن جي تشريح ۽ تعبير ۾ اسلامي دنيا جا وڏا ذهن رڌل رهيا آهن. ليڪن ان سان گڏ وحدت الوجود بابت هڪ عاميانہ سوچ جو پڻ مظاهرو ٿيندو رهيو آهي، جنهن تحت وحدت الوجود جو اهو مطلب ورتو وڃي ٿو تہ هر شيءِ خدا آهي. صوفي جڏهن چوي ٿو تہ صرف حق موجود آهي تہ ان جو مطلب اهو ناهي تہ هر شيءِ ٺڪر پٿر کي حق سمجهي ٿو. بلڪ دراصل هو هڪ اهڙي وجداني ڪيفيت يا مشاهدي جو بيان ڪري ٿو جنهن جو مطلب آهي تہ ٻي هر شيءِ سندس اکين اڳيان اوجهل ٿي چڪي آهي ۽ هو صرف حق کي ڏسي ٿو. دراصل اها ڪيفيت يا مشاهدو ئي آهي، جنهن کي وحدت وجود يا همہ اوست جو نالو ڏنو ويو آهي. شاهہ عبداللطيف ان ڪيفيت کي نهايت سهڻي نموني ۾ هن ريت بيان ڪيو آهي.

مون کي اکڙين، وڏا تورا لائيا
تہ پڻ پرين پسن، جي ڪٺان ڪر سامهون

اهڙيءَ طرح ابنِ عربيءَ جي هن قول تہ خدا مخلوق يا موجودات جو عين آهي، ان جو هڪ مخصوص مفهوم آهي. مولانا جاميءَ جي لوائح جو مترجم ۽ شارح نفيلڊ هڪ هنڌ وضاحت ڪندي لکيو آهي:

God pervades everythings but everything is not God.

يعني هر شيءِ ۾ خدا جو اظهار آهي پر هر شيءِ خدا ناهي.

ساڳيءَ ريت ابنِ عربيءَ جو هڪ جديد محقق وليم چيٽڪ (William Chittick) هڪ تاريخي جملو لکيو آهي.

All are He, but None are He.

يعني: خدا سڀ ۾ آهي، پر ڪابہ شيءِ هو (خدا) ناهي.

ڪشف سنڌي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام عليٰ سيد المرسلين (محمد) وآله و اصحابه اجمعين.

جاڻ تہ هي ڪجهہ بيت سنڌي زبان ۾ آهن جن ۾ سمايل صوفياڻا نڪتا نروار ڪيا ويا آهن، تہ جيئن ڏسڻ ۽ ٻڌڻ سان سالڪ کي شوق جاڳي ۽ عارف لاءِ شاهد بنجن.

[١]
جڳ تنين جي جاءِ، جنين ڇڏئو جڳ کي
سيپئي تو سهدا، جي تو سهد نہ تن سين

نثري ترجمو جيڪي عارف هن جهان يا زماني کي ترڪ ڏين ٿا، (آخر ۾) هي زمانو انهن لاءِ ئي آهي. توڪي ڀلي انهن جي باري ۾خبر نہ هجي، پر اهي توکي ضرور سڃاڻيندا.

يعني "مَنْ كَانَ لِلّٰهِ، كَانَ اللهُ لَه، وَ مَنْ لَهُ المَوليٰ فَلَهُ الكُلُّ" (جيڪو الله جو ٿيندو، الله بہ ان جو ٿي ويندو ۽ جنهن جو موليٰ آهي، تنهن جو سڀ آهي).

[٢]
جاهل ذوق سکن جو، عارف سور سهاءِ
سورن سندي ساءَ، راحت رسي روح کي

نثري ترجمو: جيڪي جاهل آهن اهي سکن جي تلاش ۾ آهن، پر عارف سور ۽ تڪليفون سهن ٿا. اهو سورن جو سواد ئي آهي، جنهن سان روح کي

آرام ۽ سک سکون ملي ٿو.

يعني بدن جي لذت روح لاءِ رنج جو باعث آهي ۽ ساڳي ڳالھ ابتي نموني ۾ پڻ ٻنهي سان ٿھڪندڙ آهي. تنھن ڪري جيڪو بدن سان گرفتار آهي يعني جنھن جو روح بدن کان ڌار نہ ٿيو آهي، اھو روحاني لذت کي نہ چاکي سگھندو. اھو سدائين پيو بدني لذتون ڳولھيندو. ان جي ڀيٽ ۾ عارف کي جسماني ۽ بدني ڏک، درد ۽ سورن ۽ تڪليفن ۾ مزو اچي ٿو. اھو ھن ڪري جو ھن جو روح اڳيئي بدن کان ڌار يا علحده آهي. جيئن مشھور چواڻي آهي: "**الموت قبل الموت**" يعني مرڻ کان اڳ مرڻ، ان جو بہ اھوئي مطلب آهي.

[٣] سڄڻ ڏٺو جن، تن ڏسڻ غير گناھ
جنين لڌي راھ، وھڻ تنين وِھُ ٿئو

نثري ترجمو: جن محبوب جو ديدار ڪيو، تن کي غير يا ٻين ڏانھن ڏسڻ، گناھ آهي. وري جنھن کي (معرفت) جي رستي جي خبر پئي آهي، انھن لاءِ مات ڪري ويھڻ زھر برابر آهي. ھن ڪ ھيءُ بيت شيخ سعديءَ جي ھن شعر جي ترجماني ٿو ڪري:

عاشق که برمشاهدهٔ دوست دست یافت
درهرچه بعد ازاں نگرد ازدهای اوست

معنيٰ: اھڙو عاشق جنھن ھيڪر محبوب جو مشاھدو ماڻيو آهي ان کان پوءِ ٻي ھر شيءِ ھن کي ارڙ بلا نظر ٿي اچي.

مثنويءَ ۾ وري ھينئن آيو آهي:

هر که او از عشق یابد زندگی
شرك باشد نزد اوجز بندگی

معنيٰ: جنھن کي عشق واري زندگي ملي، ان لاءِ ٻانھپ کان سواءِ ٻيو سڀ شرڪ آهي.

انهيءَ مقام تي عارف جيڪي ڪجهه ڪري ٿو، تنهن جو فاعل يعني ڪندڙ حق تعاليٰ کي سمجهي ٿو. ڇوته هو هميشه لاءِ ٻانهو يا عبد آهي ۽ نه پوڄيندڙ يا عابد. جيئن فرمايو ويو آهي "**واعبد ربك حتىٰ يأتيك اليقين**" (١٥:٩٩). "پنهنجي رب جي ٻانهپ ڪر جيستائين توکي پڪ ۽ يقين ٿئي". (موت نه اچي، جنهن جو اچڻ يقيني آهي) سو تون عبادت ڪندو رهه. ڇاڪاڻ ته تون هر حال ۾ ٻانهو آهين ۽ ٻانهو الله جي مرضيءَ کان سواءِ نه هلي سگهي ٿو، نه ويهي سگهي ٿو.

[٤]
جي محبت منجهه مئا، سي مور نه مرن ڪڏهين
من قتلته فانا ديته، وڏي مُلهه وئا
ان الدين عندالله الاسلام (١٩:٣) ، وجي موت وهاءِ
موتان اڳي ماءِ، اڳانهون اسلام ٿئو

نثري ترجمو: جيڪي محبت ۾ مرن ٿا سي ڪڏهن به مري مات نٿا ٿين. جنهن کي مون ڪُنو، ان جي ديت (خون بها) آءُ پاڻ آهيان، جي قول موجب انهن جو وڏو مانُ مرتبو آهي. بيشڪ الله وٽ دين اسلام ئي آهي، جي فرمودي موجب پاڻ کي فنا ڪر. موت کان اڳتي بلڪ گهڻو اڳتي اسلام جي اصلي منزل آهي.

ڇاڻ ته سڌي واٽ ۽ محڪم دين جو نالو اسلام آهي. اهو ئي حضرت ابراهيم، اسحاق، يعقوب عليهم السلام ۽ حضرت محمد رسول الله ﷺ توڙي، ٻين مڙني نبين جو دين آهي. جيئن الله تعاليٰ جو فرمان آهي: "**فلاتموتن الا وانتم مسلمون**" (٢: ١٣٢) "معنيٰ: هرگز نه مرجو توهان پر مسلمان ٿي". اسلام نالو آهي، فرمانبرداريءَ ۽ پاڻ کي الله جي حوالي ڪري ڇڏڻ جو. ان ۾ ڪو شڪ نه هئڻ گهرجي ته اهو درجو قضا تي راضي رهڻ کان سواءِ نٿو ملي. ٻين لفظن ۾ جنهن کي مصيبت ۽ تڪليف ۾ مزو اچي ٿو، ۽ اهو تڏهن ممڪن آهي، جڏهن هر حال ۾ الله جي رضا تي راضي رهجي ۽ اهو ظاهري طرح نه، پر حقيقي طرح راضي رهڻ، فنا کان سواءِ نٿو ملي سگهي.

[٥] لڳو واءُ وصال، جنين ساعت هيڪڙي
تن سا لذي لال، جنهن لئہ جڳ خلقئو

نثري ترجمو: جن کي هڪ پل لاءِ بہ وصل جو واءُ نصيب ٿيو، انهن کي جڻ تہ اهو موتي مليو، جنهن لاءِ هي جهان پيدا ڪيو ويو آهي.

هيءُ بيت (گويا) ديوانِ حافظ منجهان آهي. يعني جنهن کي الله جي معرفت معنيٰ جنت حاصل ٿي. الله تعاليٰ جو فرمان آهي: "**وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون**" (**٥١:٥٦**) معنيٰ: "جنن ۽ انسانن کي مون فقط هن لاءِ پيدا ڪيو تہ جيئن اهي منهنجي پانهپ ڪن". يعني مون کي سڃاڻن. صوفين وٽ وصال جو مطلب پردي جو پري ٿيڻ يا هٽجڻ آهي ۽ ان جي نشاني "بي خودي" ۽ ظاهري عالم کان غائب ٿيڻ آهي. ٻين لفظن ۾ عقل جزوي جيڪو جلال ۽ جمال جي وچ ۾ جدائي وجهندڙ آهي، اهو وچان ختم ٿي ٿو وڃي. ان کي ذاتي تجلي" يا "ذات ۾ ناس ٿيڻ" بہ چئجي ٿو ۽ اهوئي انسان جو ڪمال آهي. بلڪ هر شيءِ جو ڪمال انهيءَ ۾ آهي تہ پنهنجي اصل کي پهچي، ۽ جڏهن انسان انهيءَ دنگ تي پهچي ٿو تہ ان کي ولايت، فنا، عرفان ۽ ڪمال (جا درجا) حاصل ٿي ٿا وڃن. پر ان سان اهو لازم نٿو ٿئي تہ هو هميشہ بي خوديءَ جي حالت ۾ هوندو، ڇوتہ وصال کان اڳ واري حالت موت جهڙي آهي، پر موت ۾ حضور آهي ۽ هن حالت ۾ ائين ڪونهي. صوفي انهيءَ حضور کي "**موت قبل الموت**" يعني "مرڻ کان اڳ مرڻ" ڪوٺين ٿا، ۽ فنا جو نالو پڻ ڏين ٿا. انهيءَ وقت اهو صوفي دنيا جي لڳ لاڳاپن کان آجو ٿي اوس حق سان واصل ٿئي ٿو. هونئن بہ جدا ٿيڻ ۽ ملڻ لازم ملزوم آهن. هن حالت جون فضيلتون بيان ڪرڻ کان ٻاهر آهن. پر هن آيت ۾ اجمالي طور ٻڌايل آهي: **الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** (**١٠ : ٦٢**). معنيٰ: خبردار! الله جي دوستن کي نہ ڪو خوف لاڳو ٿئي ٿو ۽ نہ وري اهي غمگين ٿين ٿا. ٻي آيت: **الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولٰئك لهم الامن و هم مهتدون** (**٦:٨٣**). معنيٰ اهي جن ايمان آندو ۽ پنهنجي ايمان کي ظلم زيادتي [شرڪ] سان گاڏڙ نہ ڪيائون، تہ انهن لاءِ امن آهي ۽ اهي ئي هدايت وارا آهن. ساڳيءَ طرح ٻيون آيتون، جيڪي تقويٰ جي فضيلت

متعلق آهن، اهي سڀ اهڙن انسانن لاءِ آهن، ڇوته سچي تقويٰ انهن کي ئي مليل آهي. عاقلن لاءِ اشارو ڪافي آهي.

[٦]
عارف ۽ عُشّاق، پسڻ گهرن پرينءَ جو
جنت جا مشتاق، اجان اوراهان ٿيا

نثري ترجمو: عارف ۽ عاشق محبوب جو ديدار ڪرڻ گهرن ٿا. انهن جي مقابلي ۾ جنت جا طالب گهڻو اورتي آهن.

ڄاڻ ته جيڪو الله جي عبادت ڪري ٿو ۽ ڪيس ٻاڏائي ٿو، ان جو ضرور ڪو مقصد آهي. پهريون يا ته هو دنياوي نفعو چاهي ٿو، جيڪو ختم ٿيندڙ آهي، جنهن سان هن جي ڪئي ڪمائي چٽ ٿي وڃي ٿي ۽ ان ريت هو پنهنجو عمل وڃائي ويهي ٿو. جيئن قرآن شريف ۾ آيل آهي: "۽ اهو حال ڪافرن ۽ منافقن جو آهي".

ٻيو، يا ته هو پنهنجي لاءِ جنت ۽ نجات گهري ٿو. ان صورت ۾ هو هڪ مزدور وانگر آهي، جنهن کي اڻ ڪٽ اجورو ملندو ۽ اهو حال مومنن، زاهدن ۽ عابدن جو آهي. ٽيون آهي الله جو ديدار ۽ مشاهدو، جنهن کي عبوديت يا عين عبادت جو درجو ڏنو وڃي ٿو، ڇو ته خارجي وجود جي حيثيت سان هو پنهنجي مخصوص هيئت موجب ان مان لطف اندوز ٿئي ٿو. اها ڪامل انسانيت آهي ۽ انهيءَ کي تاله، يعني "خداپرستي، يا عبادت جو آخري درجو ڪوئي سگهجي ٿو. ڇوته اهڙيءَ صورت ۾ جيڪو فعل صادر ٿئي ٿو، اهو انهيءَ ذات لاءِ آهي، اهو ڪنهن غرض يا معاوضي لاءِ نه آهي، جيڪو سندس ذات کان ٻاهر هجي. جيئن خود الله تعاليٰ جو فعل هوندو آهي، جيڪو خير ئي خير هئڻ طور صادر ٿئي ٿو، ۽ ڪنهن ٻي اجائي ڳالهه لاءِ ظاهر نٿو ٿئي. علم اخلاق وارن وٽ اها ڳالهه طئي ٿيل آهي ته انساني ڪمال جي اها آخري حد ۽ غايت آهي. دراصل اهي ٽئي مقصد اهڙن عاشقن ۽ عارفن جا آهن، جيڪي ڄاڻن ٿا ته بيشڪ الله ئي سڀني جو مقصد آهي، هن کان سواءِ ڪو ٻيو پناه گاهه ۽ رجوع ڪرڻ جو ماڳ ناهي، تنهن ڪري ان کان سواءِ ٻيو ڪو مقصود ۽ مطلوب به نه آهي.

هتان معلوم ٿيو ته جنهن اهڙي ماڻهوءَ کي هن ڪري ڪافر چيو آهي، جيڪو چوي



ٿو تہ مان الله جي عبادت ڪنهن غرض سان نٿو ڪريان، ڇاڪاڻ تہ غرض ڪان برائت ڏيکارڻ الوهيت جي دعويٰ ڪرڻ برابر آهي! ڪافر ڇوڻ واري ڳالهہ جو مطلب نہ سمجهيو، ڇاڪاڻ تہ بنا غرض جي عبادت ڪرڻ واري جي ڳالهہ مان سندس مطلب اهو غرض آهي، جيڪو عام ماڻهن ۾ مشهور آهي ۽ اهو اهو آهي، جنهن کي هر ڪو محسوس ڪري سگهي ٿو. پر عابد شخص ڪنهن مقصد ۽ ارادي کان سواءِ بہ عبادت ڪندو آهي، ڇو تہ هو هر حال ۾ پاڻ کي الله وٽ سمجهي ٿو. انهيءَ کي "حريہ" يعني توحيد ۾ فنا جو نالو ڏين ٿا.

اتمنیٰ علی الزمان محالا
ان تریٰ مقلتای طلعة حر

آءٌ زماني کان اڻ ٿيڻي ڪم جي آرزو ٿو ڪريان، اهو هي تہ منهنجيون اکيون ڪنهن حُرَ فنا في الله ماڻهو جي جهلڪ پسن!

اصل ۾ عبادت اها آهي، جيڪا معبود جي راضپي ماڻڻ خاطر پنهنجي نفس کي تڪليف ۾ وجهي ڪئي وڃي، باقي اها عبادت ناهي، جيڪا ڪنهن هٿي غرض يا مقصد يا سندس راضپي جي خيال آڻڻ سان لذت حاصل ڪرڻ خاطر ڪجي. امام غزاليؒ چوي ٿو تہ اها ڳالهہ اڻ ٿيڻي آهي. بلڪ هو چوي ٿو تہ معبود جي رضا جي خيال مان لطف اندوز ٿيڻ ۾ بذاتِ خود تردَد آهي تہ اهو حال آهي يا مقام. روح ۽ جسم جي وچ ۾ جن توازن ۽ اعتدال رکيو آهي، انهن جا گڻ (صفتون) مقامات آهن، پر جيڪي مغلوب آهن، اهي گڻ انهن جا احوال آهن. "اسراءَ" جي شارح جو چوڻ آهي تہ اڪثر طريقت وارن (صوفين) وٽ اهو حال آهي، مقام نہ آهي. "عين العلم" ۾ آهي تہ "ان شخص لاءِ الم ۽ لذت هڪ برابر آهن، جيڪو مغلوب الحال ٿي وڃي ٿو، تان جو مشاهده الاهي جي ڪري نفس جون لذتون وساري ويهي ٿو، ۽ معرفت جا ميوا واپرائي ٿو ۽ اتي پهچڻ کان پوءِ لذت ئي لذت آهي، توڙي جو اها تڪليفن مان حاصل ٿئي. اها ڳالهہ جيتوڻيڪ پلي آهي، پر اعليٰ امتياز (شان) اهو آهي تہ هو درد و الم کي اختيار ڪري، اهو الله تعاليٰ جي مرضي مطابق آهي". (قول پورو ٿيو)

يعني اهو هن جي مرضيءَ مطابق بہ آهي. تنهن ڪري پڪ ڄاڻ تہ عارف روحاني



طور الله تعاليٰ جو طالب آهي ۽ بدني طور جنت جو طالب آهي ۽ ٻيا وري روحاني طور (فقط) جنت جا طالب آهن. ٻنهي ۾ اهوئي فرق آهي. اها ڳالهہ ناهي تہ هو جنت جو ماڳهين طالب آهي ئي ڪونہ. اها ڳالهہ چڱي طرح سمجهي ڇڏ!

[٧] قالب جان ڪثيف، تان جاهہ جاني نہ مڙي
لوچي ٿيءَ لطيف، لهوارو لاهوت ڏي

نثري ترجمو: جيستائين جسم ناپاڪيءَ (ڪثافت) سان ڀريل آهي، تيستائين محبوب جي طرفان اهو مانُ ڪونہ ملندو. ڪوشش ۽ محنت ڪري پاڻ کي پاڪ صاف ڪر، تڏهن توکي لاهوت ڏانهن هلڻ نصيب ٿيندو.

لاهوت انهيءَ ذات کي چون ٿا جتي "هو" ۽ "تون" جي جاءِ نہ آهي، اهو مقام اهو شخص ماڻي ٿو، جنهن جي نفس جا پنج لطيفا ۽ چار عناصر جن مان انساني قالب ٺهيل آهي، صفائي حاصل ڪن ٿا. اهو حال مڙني نبين سڳورن ۽ ڪن ولين جو آهي، ڇوتہ انهن مان تمام ٿورا آهن، جن جا نفس اطمينان جي درجي کي رسيل آهن. گهڻن اوليائن جا نفس هر حال ۽ هر فعل ۾ "نفسِ لوّامہ" آهن، تاهم جن جا بدن (قالب) پوريءَ ريت صالح آهن، اهي ٿورن ۾ ٿورا آهن.

نفس ان طبيعت کي چون ٿا، جيڪا "روح ڪلي" ۽ جسد عنصري جي تعلق قائم ٿيڻ سان ماءُ جي رحم ۾ نطفي جي قرار وٺڻ کان پوءِ ڇئن مهينن بعد وجود ۾ اچي ٿي. نفس هميشہ ربوبيت جو دعويدار رهي ٿو، ڇوتہ اها ئي ذات جسماني عالم ۾ فاعل (متحرڪ) آهي. وري جيستائين نفس انهيءَ دعويٰ ۾ هوندو آهي ۽ عبوديت جي درجي تي فائز نہ ٿيو هوندو آهي تہ جسماني عضوا ۽ روح ڪلي (جيڪي ان لاءِ ماءُ پيءُ جي حيثيت رکن ٿا) فرياد ڪندا رهن ٿا. ۽ ان (دعويٰ) کان نابري واربندا رهن ٿا. ڇاڪاڻ تہ نفس انهن کان ئي پيدا ٿيل آهي. نفس اماره، لوامہ، مطمئنہ ۽ ناطقہ، اهي سڀ انهيءَ نفس جا نالا آهن ۽ ان کي انساني نفس بہ چئجي ٿو.

نفس حيواني هڪ قسم جو بخار (ٻاڦ) آهي، جيڪو صنوبري شڪل واري دل واري گوشت جي ٽڪرڙي مٿان رهي ٿو ۽ اهو انهيءَ نفس ناطقہ جو مرڪب آهي. يعني

پهريائين اهو ان (بخار) سان ڳانڍاپو ڪري ٿو ۽ پوءِ انهيءَ جي ذريعي سموري بدن تي تصرف قائم ڪري ٿو ۽ ان ۾ احساس ۽ حرڪت (چرپر) پيدا ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح اهو (بخار) بدن ۾ جاري ٿيڻ کان پوءِ بدن کي چرپر ڏياري ٿو، تڏهن جسم کي احساس ۽ حرڪت (چرپر) وارو ڪونجي ٿو. اهو نفس ناطقہ نہ تہ جسم ۾ اندر آهي ۽ نہ ٻاهر، نہ وري متصل يعني ڳنڍيل، ساڳيءَ طرح نہ عين آهي نہ غير، نہ ساڪن آهي ۽ نہ وري متحرڪ، نہ ويجهو نہ پري، بالڪل ائين جيئن جڳ جي ناهيندڙ جو تعلق جڳ سان آهي. انهيءَ ڪري موت نفس ناطقہ جو بدن سان واسطي ناتي ٽٽڻ يا تصرف ختم ٿيڻ جو نالو آهي، ڇاڪاڻ تہ ان بخار جو خاتمو ٿئي ٿو، جڪو بدن ۾ سندس تصرف جو واسطو يا وسيلو هو.

جسم جي جوڙجڪ يا تڪميل ٿيڻ بعد ٻيا پنج "لطيفا" (قوتون) پڻ پيدا ٿين ٿا. پر هن ڳالهہ ۾ اختلاف آهي تہ اهي نفس کان ذار آهن يا نفس (جي قوت) جا درجا آهن. مولوي عبدالحڪيم، "بيضاويءَ" جي حاشيي ۾ پهرئين ڳالهہ جي تائيد ڪري ٿو، پر "عوارف" جو مصنف ٻي ڳالهہ جو قائل آهي. بهرحال محقق پهرين ڳالهہ کي مڃين ٿا. پر صوفي وري چون ٿا تہ واصل يا پهتل اهو آهي، جنهنجو جزو يعني انساني روح، ڪلي روح سان ملي وڃي، جيئن قطرو سمنڊ ۾ ملي، منجهس فنا ٿي ويندو آهي. هتي انساني روح ۽ ڪلي روح ڏانهن اشارو آهي. "روح محمدي"، "عقل ڪل"، "قلم اعليٰ" ۽ "جبرئيل" بہ ڪلي روح جا نالا آهن. هتان توهان آڱر جي اشاري سان چنڊ جي ٽڪرا ٿيڻ، سمنڊ جو ٻن حصن ۾ ورهائجي وڃڻ ۽ باهہ جي ٿڌي ٿيڻ (جهڙن نبوي معجزن) جو راز سمجهي سگهو ٿا.

مطلب تہ مخلوق جا روح جزئي ۽ نبين ۽ ملائڪن جا روح ڪلي آهن. ڪي ملائڪ وري زندگيءَ جو روح آهن، جيئن اسرافيل ۽ ڪي وري رزق پهچائڻ جو روح آهن جهڙوڪ ميڪائيل. ڪي وري علم جو روح آهن جيئن جبرئيل ۽ ڪي وري موت جو روح آهن، جيئن عزرائيل. ساڳيءَ ريت ميهن وسائيندڙ، وڻ ٽڻ، ٻج ڦٽائيندڙ، هوائون گهلائيندڙ، باهہ کي ٻاريندڙ ۽ پاڻي وسائيندڙ (ملائڪ) آهن. جيئن قرآن پاڪ ۾ ارشاد آهي: **وما يعلم جنود ربك الا هو (٣١:٧٤)**. "تنهنجي رب جا لشڪر جيڪي هن کان سواءِ ٻيو ڪو بہ نٿو ڄاڻي".

مطلب تہ شڪليون، صورتون ۽ معنائون ذات جي لحاظ سان متحد آهن ۽ سندن

جدائي رڳو اعتباري (اضافي شيءِ) آهي. سڀ ڪنهن علم ۽ سمجهه جو مول متو ۽ بڻ بنياد اهو آهي. ائين سڀني روحن جو روح، روح محمد ﷺ آهي، ۽ روح محمديءَ جو روح، روح احمدي آهي، جيڪا الله واحد تعاليٰ جي ذات آهي. انهيءَ ڪري پاڻ سڳورن کان روايت ڪئي وئي آهي ته **"انا احمد بلا ميم"**. يعني "آءُ بغير ميم جي احمد آهيان".

هتي جيڪو جسم يا وجود جي مرتبي کان واقف آهي، جيئن نجومي ۽ حڪيم يا جيڪو روحانيت (يعني نورانيت) کان واقف آهي انهن مان پهريون اونداهيءَ جي پردي پنيان آهي، ٻيو وري نور جي حجاب ۾ آهي يا ٻين حجابن پنيان آهي. جيڪڏهن پردا هٽايا وڃن ته ذات (باري تعاليٰ) جو وصال اهڙي حالت ۾ جنهن تي ڪو حڪم يا عبارت لاڳو نه ٿئي، نڪو اشارو هجي، نه نور نه ظلمت (اونداهي) نه وجود هجي، نه عدم ته اهڙو وصال بنيادي طرح محمد ﷺ سان مخصوص آهي، ۽ ضمني طور وري سندن پيروڪارن لاءِ پڻ آهي. انهيءَ ڳالهه ڏانهن وڏيڪ اشارو ايندڙ بيت ۾ آهي.

[٨] ڇڏ جاڳوٽا جو جوڳين، دونهين ڪيم دکاءِ
واذکر ربک في نفسک، (٧:٢٠٥) اندر آڳ جلاءِ
جن سڄڻ جي ساڃاءِ، تن ڪينا متو ڪين ڪي

نثري ترجمو: جوڳين وارا ڏاڳا ۽ مٽڪا پائڻ (ظاهري رسمون) ڇڏي ڏي، انهن وانگر دونهين دکائي نه ويهه. بلڪ پنهنجي رب کي دل جي اندر ياد ڪر، گويا پنهنجي اندر ۾ اها باهه ٻار. جن کي محبوب جي ساڃهه حاصل ٿئي ٿي، تن کي فنا کان سواءِ ٻي ڪا به شيءِ متي يا سٺي نٿي لڳي.

يعني فقر دل جو ڪم آهي ۽ نه رسم. انهيءَ ڪري فقير اهو آهي، جيڪو پنهنجي سيني ۾ باهه سانڍي ٿو ۽ پنهنجي نابوديءَ تي خوش رهي ٿو. شيخ سعدي جي ديوان ۾ آهي ته:

ترک هويٰ است کشتي درياي معرفت
عارف بذات شو نه به دلق قلندري

معنيٰ: نفس جي خواهشن ۽ سڌن کي ترڪ ڏيڻ معرفت جي درياءَ جي ٻيڙي آهي. اندر جو عارف ئيءُ فقط قلندرن واري گودڙي ڍڪي نہ ويهہ!

[٩] پرت ڇڏ پرڏيهہ جي، ساڻيهہ ڪر سنڀال
لکن سندي لال، مڇڻ مفت وڃائين

نثري ترجمو: تون هن پرديس جي پريت ۽ پچر ڇڏي ڏي ۽ پنهنجي اصلي وطن يا ماڳ جو فڪر ڪر. متان اهي موتي جيڪي لک لهن ٿا، مفت ۾ وڃائي ويهين.

يعني هيءُ جسماني جهان تنهنجو قيدخانو آهي ۽ تنهنجو وطن روحاني عالم آهي، جنهن کي لامڪان، ملڪوت، غيب، باطن ۽ عالمِ آخرت چئجي ٿو. تنهن ڪري جيڪو وطن جي حب رکي ٿو ۽ ان ڏي وڃي ٿو، اهو مومن آهي ۽ **"حُبّ الوطن من الايمان"** (وطن جي حب ايمان جو جز آهي) جو اهوئي مطلب آهي. ٻيءَ صورت ۾ هو قيد ۾ قائل رهندو ۽ پنهنجي روح جي بي بها موتيءَ کي گند جي ڍير ۾ دفن ڪري ڇڏيندو. هن لاءِ اهوئي دوزخ آهي. **"ولايدخلون الجنة حتىٰ يلج الجمل فی سمّ الخياط"** (٧: ٤٠) "معنيٰ اهي بهشت ۾ ايستائين داخل نہ ٿيندا جيستائين اٺ سئيءَ جي ڪاڻي مان نہ لنگهي!". سمجهڻ وارا سمجهن. جيتوڻيڪ روحاني عالم عرش کان بہ مٿي آهي، پر ويجهو هئڻ جي لحاظ سان وري هيٺانيهن مان هيٺانهين زمين کي بہ اهڙو ويجهو آهي، جهڙو عرش کي. واقعي جن چکيو ناهي سي ڇا ڄاڻن!

[١٠] جانسين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي
جو لٿو ايءُ گمان، تہ مڙهيائي مهت ٿي

نثري ترجمو: جيستائين تون پاڻ کي ڏسين ٿو. (يعني پنهنجي ذات جي گمان ۾ آهين)، تيستائين مسجد بہ تولاءِ مڙهيءَ برابر آهي. پر جڏهن تنهن جو اهو ذات وارو گمان ختم ٿيندو تہ پوءِ مڙهي بہ مسجد ٿي پوندي.

يعني جستائين تون پاڻ کي ڏسين ٿو (ڪاشيءِ سمجهين) تہ مشرڪ آهين، پوءِ
پلي ڪٿي مسجد ۾ نماز پڙهندو هجين. ڇاڪاڻ تہ ائين تون ٻن وجودن جو اقرار ڪرين ٿو.
"وجودك ذنب لايعادله ذنب". معنيٰ: "تنهنجو وجود اهڙو ڏوهہ آهي، جنهن جهڙو ٻيو
ڪو ڏوهہ ڪونهي". تفسير حسينيءَ وارو چوي ٿو:

خودی کفر است نفی خویش کن زود
که جز حق (او) درحقیقت نیست موجود

معنيٰ: خودي يا پاڻپڻو ڪفر آهي، ان ڪري جلدي پنهنجي وجود جي نفي (ناڪار)
ڪر. ڇوتہ حقيقت ۾ حق يعني الله کان سواءِ ٻيو ڪو موجود آهي ئي ڪونہ.
تون جڏهن موحد يعني هيڪڙائي کي مڃڻ وارو ٿيندين، ۽ ذات مطلق کان سواءِ
ٻيو سڀ ڪجهہ فنا ڏسندين، يعني جڏهن تون پنهنجي وجود کي (ڪا شيءِ) نہ
سمجهندين تہ پوءِ تون مسلمان آهين، ڪٿي ڪٿي بہ هجين. آذر ۽ ابراهيم عليہ السلام
ٻئي بت خاني ۾ ويا، پر خبر اٿئي تہ ٻنهي ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ اهو هن چوڻيءَ ۾
سمجهايل آهي: "وصف المكين لا يزيله المكان" معنيٰ: فقط ڪو ماڳ مڪان
منجهس رهڻ واري جي گڻن ۽ عادتن ۾ ڦيرگهير ڪونہ ٿو آڻي.

[١١] آءٌ ان ڏينهان، سڪان سپرين کي
جئن اوڏا ٿيا ان کي، آدم ۽ حوا
محب مڙندم ماءِ، شال موٽي ماڳيتي ٿيان

نثري ترجمو: مان انهيءَ ڏينهن کان وٺي (جدائي سبب) محبوب لاءِ سڪ
۾ آهيان، جڏهن آدم ۽ حوا ان (وڻ) جي ويجهو ويا هئا. محبوب سان ضرور
ميلاپ ٿيندو، اميد اٿم تہ موٽي پنهنجي اصل ماڳ تي پهچنديس.
هن بيت جي ظاهري معنيٰ بالڪل چٽي آهي. حقيقت جي صاحبن وٽ جنت
معرفت (جو ٻيو نالو) آهي {9} ۽ وڻ طبيعت کي چون ٿا. جڏهن آدم يعني روح طبيعت
سان اچي مليو تہ معرفت جو باغ ڪانئس اوجهل ٿي ويو. هاڻي چاهي ٿو تہ طبيعت (جي
قيد) کان آجو ٿي وري معرفت جي باغ ۾ پهچي وڃي. ان لحاظ سان آبِ حيات ۽ شرابِ

طهور، پڻ معرفت جا نالا آهن. ان ڳالهه کي هينئن سان هنداءِ!

[١٢] اڏري عقل چڏئو، نتي شرم ناهه
الايمان عريان، لباسه التقويٰ، ننگ ناموس کانءِ
الربا حرام، ويتر سپ وڃاءِ
کل محدثه بدعه، بدعت بدن ڀانءِ
لوچ تہ تئين تانءِ، اصل اوڏو ئي تئو

نثري ترجمو: هن بي سمجهه عقل کي ڇڏي ڏنو ۽ هن ناٽ نخرا ڪرڻ واريءَ کان شرم ويو. ايمان اگهاڙو آهي ۽ ان جو لباس تقويٰ آهي، جي مقولي موجب ظاهري ننگ ناموس کي باهه ڏئي ڇڏ. ”وياج حرام آهي“، جي حڪم موجب هر واڌو شيءِ کي ڦٽو ڪر. ”هر نئين شيءِ بدعت آهي“، جي حديث موجب پنهنجي بدن کي بہ نئين شيءِ سمجهه. اتي محنت ڪر تہ منزل تي پهچين، جو تہ اها اصل ذات تمام ويجهي آهي.

يعني وجودِ مطلق کان سواءِ ٻيو جيڪو ڪجهه آهي، اهو سڀ حجاب يا پڙدو آهي ۽ ان سان واسطو رکڻ وياج ۽ بدعت وانگر (حرام) آهي، انهيءَ ڪري تنهنجي لاءِ گمراهي ۽ تباهيءَ جو ڪارڻ آهي. مطلب تہ ٻي هر شيءِ کان وانجهيل (عريان) ٿيءُ تہ اصل يا ماڳ کي پهچين. ”ڪنت نبيا و آدم بين الماءِ والطين“. ”يعني (تڏهن) آءٌ نبي هوس، جڏهن آدم اڃا مٽيءَ ۽ پاڻيءَ وچ ۾ هو، انهيءَ تي ويچار!“

[١٣] آهي عشاقن جو، مذهب مشتاقن
جي ڪڏهين ڪين پسن، هينئن سين هوتن ري

نثري ترجمو: وڏن عاشقن جو مذهب يا هلت گهڻي شوق ۽ جذبي واري آهي. هو ڪڏهن بہ محبوب کان سواءِ دل ۾ ٻيو ڪي بہ نہ ٿا ڏسن.

شيخ سعدي چيو آهي:

مذهب عشاق کيست و نسبتِ مشتاق چيست؟
دل کہ نظر گاهہ اوست، ازهمہ پر داختن

معنيٰ: وڏن عاشقن جو مذهب ڪهڙو آهي، ان جي چاهيندڙن جي هلت ڪهڙي آهي؟ دل جيڪا محبوب جي جلوه گاهہ آهي، ان کي ماسويٰ الله (ٻي هر شيءِ) کان خالي رکڻ.

[١٤] تانسين تون نہ فقير، جانسين سانگ سسيءَ جو
ماڻئو تن ملير، جن جسو مال مباح ڪئو

نثري ترجمو: ايستائين تون هرگز فقير نہ آهين، جيستائين توکي پنهنجي سر جو فڪر آهي. فقط اهي ئي پنهنجي منزل تي پهتا جن پنهنجو جسم ۽ مال يعني سڀ ڪجهہ قربان ڪري ڇڏيو.

هن بيت ۾ تجريد ۽ تسليم (يعني هر شيءِ تان هٿ ڪڻي پاڻ کي پوريءَ ريت الله جي حوالي ڪري ڇڏڻ) ڏانهن اشارو آهي. جنهن تي "وصول" يعني (اصل ماڳ تي) پهچڻ جو مدار آهي. مثنويءَ ۾ آهي:

شرطِ تسليم است، ني کار دراز
باتو گفتم، اي پسر! کن چشم باز

معنيٰ: اصل ڳالهہ تسليم يعني پاڻ کي اربي ڇڏڻ جي آهي. ڏگهي ڳالهہ نہ گهرجي. پٽ، مون تو سان ڳالهہ ڪري ڇڏي. هاڻي اک کول. هن ڏس ۾ پڻ چيو ويو آهي: **الفقير ماله مباح و دمه هدر.** معنيٰ: فقير جو مال مباح آهي ۽ سندس خون قوڪ آهي. يعني سالڪ سندس ڪنهن بہ شيءِ کي پنهنجي ملڪيت نہ، پر الله جي مِلڪ سمجهي ٿو.

[١٥] نڪين اوڏو اک کي، نڪين نظران ڏور
وجان انءَ و هلور، جئن ڏنوئي اڻ ڏيٺ ۾

نثري ترجمو: اهو محبوب نڪو اکين جي ويجهو آهي ۽ نہ وري نظر کان

پري آهي. انهيءَ ڪري آءٌ پريشان آهيان تہ جيڪي ڪجهہ ڏسان ٿو اهو نہ ڏسڻ جي برابر آهي.

هن بيت ۾ "حيرت" (جي مقام) ڏانهن اشارو آهي ۽ ان جو مطلب هن چوڻيءَ ۾ آهي تہ "الادراك مع العجز عن دركه" معنيٰ ڄاڻ هجڻ جي باوجود پاڻ کي (ان جي حقيقت جي) ڄاڻ کان عاجز محسوس ڪرڻ، ٻين لفظن ۾ وجود (هجڻ) جي علم هوندي ان جي توڙ کان اڻ ڄاڻ هئڻ. اڪثر مشائخ ان کي آخري مقام قرار ڏين ٿا، جڏهن تہ سڀ کان پهريون مقام "توبہ" آهي. پر ڪي وري "رضا" کي آخري مقام ڪوٺين ٿا. اهائي راءِ حضرت مجدد الف ثاني جي آهي، شل الله اسان کي سندس فيض سان نوازي، جنهن جي اسان آس رکون ٿا! (ان بابت وڌيڪ تفصيل مٿي اچي چڪو آهي).

[١٦]
سَيَتِ پچر پرينءَ جي، سَيَتِ هوتَ حُضورُ
ملڪ سڀ منصور، ڪُهي ڪُهبا ڪيترا

نثري ترجمو: سيني وات پرينءَ جي پچار آهي ۽ سيني کي محبوب جي حضور مان حصو مليو آهي. ان لحاظ سان سمورو ملڪ منصور آهي، پوءِ ڪيترن کي ڪهي ڪيترن کي ڪهبو!

[١٧]
ڇڏيان هيءُ جهان، هو پڻ گهوري گهوريان
پَلڪَ پريان ساڻ، جي مون سَري جيڏيون

نثري ترجمو: مان هيءُ جهان تہ قربان ڪري ڇڏيان، پر هو جهان پڻ محبوب تان گهوري ڦٽو ڪيان، بشرطيڪ هڪڙي گهڙي مون کي هن سان گهارڻ جو موقعو ملي.

شيخ سعدي چيو آهي:

رايگان است يڪ نفس بادوست
ڪ بدنيا و بہ آخرت بخري

معنيٰ: سچي دنيا ۽ آخرت ڏيئي، دوست سان هڪ پلڪ يا گهڙي جي صحبت خريد ڪرين تڏهن بہ سهانگو سودو آهي.
ملا علي قاري پنهنجي شرح بُرده ۾ لکيو آهي: هيءُ دنيا آخرت وارن تي حرام آهي ۽ آخرت وري دنياوارن لاءِ حرام آهي، پر اهل الله يعني الله وارن لاءِ ٻئي حرام آهن.

[١٨] ڏونگر ڏکا لاهہ، اڳ مئي {11} آهي سسئي
آرياڻي سين آهہ، ذاتي سڱ ضعيف کي

نثري ترجمو: ڏونگر! تون سسئي کي ڏک ۽ تڪليفون نہ ڏي، پر اهي ڪانئس دور ڪر، ڇوتہ هوءَ اڳيئي مئل آهي. (توکي خبر آهي تہ) هن جڏي زال يعني سسئي کي پنهنجي آرياڻي محبوب سان ذاتي نسبت يعني تعلق آهي.

يعني جيڪو دنيا سان هر قسم جا واسطا ناتا توڙي ٿو، ان کي "مقامات" جي سير کان ڪا بہ شيءِ روڪي نٿي سگهي. ڇاڪاڻ تہ روڪيندڙ هن جهان سان واسطو ناتو آهي. جڏهن اهو ختم ٿو ٿي وڃي ٿو تہ ٻانهي جي ذات پنهنجي طبعي شوق موجب، اصل ۽ بُڻ ڏانهن موٽ ڪائي ٿي. "الا الى الله تصير الامور" (٥٣:٣٢). "معنيٰ ڄاڻي ڇڏيو تہ سيئي ڪم الله ڏانهن موٽن ٿا". اهو پڻ قاعدو آهي تہ "اذا زال (المانع) عاد الطبع" معني جڏهن رنڊ روڪ ختم ٿئي ٿي، تہ اصلي حالت (فطرت) موٽ ڪائي ٿي. انهيءَ ڪري چيو ويو آهي تہ شيديءَ کان ڪاراڻ، زعفران کان پيلاڻ ۽ ماڻهوءَ کان عشق وڃڻ جا نہ آهن. ان تي ويچار!

[١٩] جَنِ ڪَيسرو قيمت، سي سوداگر نہ جهلي
تنين لڌا لک، جي پريءَ کان پَري ٿئا

نثري ترجمو: جيڪي پاڻ کي ڪجهہ سمجهن ٿا، انهن کي واپاري قبول نہ ٿا ڪن. اهي ڪمائي ويا يعني ڪامياب ٿيا، جيڪي پاڻ پڏائڻ کان يعني هر

شيءِ کان پري رهيا.

هن جو مطلب هي آهي تہ، خود بين يعني پاڻ کي ڪا شيءِ سمجهندڙ ڪڏهن بہ خدا جو قرب نٿو ماڻي سگهي. شيخ سعديءَ جو بيت آهي:

"سعد يا دوست نہ بيني و بوصلش نہ رسي
مگر آن وقت کہ تو خود را مقداري نہ نهي"

معنيٰ: اي سعدي! دوست کي ايستائين نہ ڏسي سگهندين ۽ نہ ان جو وصل ماڻيندين، جيستائين تون پاڻ کي تچ برابر نہ سمجهين.

"**لاحول ولاقوة الا بالله**" معنيٰ: "ڪا طاقت ۽ قوت ڪانهي، سواءِ الله جي طاقت جي"، پڻ هن بيت جو دليل آهي. ٻين لفظن ۾ هن کي "عُجب" يعني وڏائي (۽ وڏماڻهپ) بہ چئجي ٿو ۽ ان جو مٽائڻ صوفين جي صحبت کان سواءِ مشڪل آهي.

سامي ڪَنڌُ ڪپاءِ، ڪَنَ ڪپا يا خير ڪين
هيءَ تنين جي جاءِ، جنين ٻئي جڳ ڇڏيا [٢٠]

نثري ترجمو: اي سامي (طالب)! تون پنهنجي سرجي قرباني ڪر، يعني مڪمل فنا اختيار ڪر. باقي هي ڪن چيرائڻ ڪا وڏي ڳالهہ ڪانهي. اصلي ماڳ تي اهي ئي رسندا، جيڪي ٻئي جهان گهوري ڇڏين ٿا.

مثنوي روميءَ ۾ ڪاملن بابت چيو ويو آهي:

"ڪفر و ايمان نيست آن جائي کہ اوست
زانکہ او مغز است واين دورنگ اوست"

معنيٰ: ڪفر ۽ ايمان اتي ناهن جتي هو پاڻ آهي. ڇو تہ اهو پاڻ مغز آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

يعني ذات جو مقام، صفات جو انڪاري آهي. امام غزاليؒ "احياءُ العلوم" ۾ ۽ ملا علي قاري "شرح عين العلم" ۾ چيو آهي تہ خوف ۽ اميد اهڙي سالڪ جو مقام آهي جيڪو اڃان وچ تي آهي. پر ڪامل انسان ٻنهي کان وانجهو آهي، بلڪہ هو پنهنجي

وقت ۾ ٻڌو پيو آهي.

هو ماضي توڙي ايندڙ وقت جي ياد (ڳڻ) کان پري آهي. ڇاڪاڻ تہ "نقد" (روڪ) اوڌر يا رکت کان بهتر آهي. پر آءٌ چوان ٿو تہ الله تعاليٰ جي هن فرمان ۾ پڻ ان طرف اشارو آهي. **الا ان اولياءَ الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (١٠: ٦٢)** معنيٰ: خبردار، الله جي دوستن کي ڪو خوف ناهي ۽ نہ وري هو غمگين ٿيندا. سو اهڙو حقيقي ولي ڏپ ۽ آس واري حالت ۾ رهي ٿو.

مَچُڻِ مڙين ماءَ، ڪَتارِيان قريب جي
جي ان ڪاتَ ڪُٺا، سي جانڪيتائين جيئرا [٢١]

نثري ترجمو: اي سالڪ! محبوب جي ڪُهڻ واري ڪتاريءَ کان متان مڙي پاسو ڪرين. ڇوتہ جيڪي ان ڪات ڪٺا آهن، سي پوءِ هميشہ جيئرا رهيا آهن.

تفسير حسينيءَ ۾ آهي تہ:

گر بقا خواهي فنا شو، کز فنا
کمترين چيزي کہ مي رويد بقاست

معنيٰ: جيڪڏهن بقا گهرين ٿو تہ فاني ٿي، ڇوتہ فنا منجهان جيڪا گهٽ ۾ گهٽ شيءِ پيدا ٿئي ٿي، اها بقا آهي.

شيخ شهاب الدين سهرورديؒ انهن انوار جي ذڪر تي فوري تجليات جهڙوڪ پاڻي ۽ هوا ۾ هلڻ جي قوت ماڻڻ جي بيان کان پوءِ چوي ٿو تہ هي انوار وچترن سالڪن جو آخري درجو آهن. پر وڏي ۾ وڏو درجو موت جو درجو ماڻڻ آهي، جو نفس اونده کان ڇڄي ذار ٿئي ۽ بدن سان ان جو فقط نالي ماتر واسطو رهجي وڃي ۽ عقل جي تصرف هيٺ اچي وڃي. ان مرحلي تي اهو پنهنجي مقصود سان اهڙي ريت لاڳاپجي وڃي ٿو جو پنهنجو پاڻ کي نور سان وڪوڙيل ڏسي ٿو ۽ اهو جهان ئي اڻ لپ ۽ اُوچو مقام آهي.

حقيقت ۾ موت بدن تان روح جي تصرف جو انت آڻي ٿو، ۽ پوءِ بدن روح لاءِ آلو ۽ ذريعو نہ ٿو رهي، اهو هينئن تہ جيئن ان صورت ۾ بہ ٿيندو آهي جڏهن ماڻهو بالڪل معذور ۽ جڏو ٿي پوندو آهي. پر ان سان روح مري ڪونہ ٿو جيئن عام طور طبيب ۽

نجومي سمجهندا آهن. پر عارف جو روح سندس بدن کان فنا بعد الڳ ٿئي ٿو ۽ انهيءَ فنا کي **"موت قبل الموت"** يا مرڻ کان اڳ مرڻ چون ٿا. اهوئي سبب آهي جو ان صورت ۾ هو ڪنهن دنياوي نقصان ۽ مصيبت تي نہ ڏکارو ٿو ٿئي ۽ نہ وري دنيا جون خوشيون ماڻڻ تي خوش ٿي ڦونڊ ۾ پرجي ٿو وڃي. اهو ان ڪري جو سندس روح عالم ملڪوت سان ڳانڍاپجي ٿو وڃي. مطلب تہ پوءِ جڏهن هڪ دفعو سندس روح دنيا ۾ بدن کان الڳ ٿي چڪو تہ اهو وري ٻيهر ان کان ڏار نہ ٿيندو. ڇوتہ موت رڳو هڪ دفعو ايندو آهي. ها، ان جو بدن سان نالي ماتر تعلق هجي ٿو ۽ جڏهن اهو ڇجي ٿو تہ ان کي مٿل چئجي ٿو. پر ٻين عام ماڻهن جو معاملو الڳ آهي (ڇاڪاڻ تہ سندن روح پوريءَ ريت جسم ۾ بند ٿيل هوندو آهي) ان جي وضاحت امام غزاليءَ هينئن ڪئي آهي تہ موت ۽ ان جي تڪليف (جي گهٽ وڌ هئڻ) جو مدار الله کان (اوڏڙو ۽) ڏور هئڻ تي آهي. ڇوتہ الله کان سواءِ ٻيو هرڪو موت جو ذائقو چکندو، پوءِ ڪٿي اهو ملڪ مقرب ئي ڇونہ هجي. پر انهن سيني ۾ "سفليات" يعني هيٺين ۾ هيٺين مخلوقات جو موت الله کان گهڻو پري هئڻ ڪري وڌيڪ سخت ٿئي ٿو. اها ڳالهہ سمجهو!

[٢٢]

پاڻ ڪٿي پريں ڏانهن، ڪڏهن پهتي ڪانہ
تتِ گذر نہ غير جو، جتِ سجڻ جي ساڃاءِ
ورئو وحدت واءُ، دوئي سڀ دورِ ٿي

نثري ترجمو: پنهنجي وجود جو احساس رکندي ڪوبہ محبوب وٽ ڪڏهن ڪونہ پهتو آهي. محبوب جي معرفت تڏهن حاصل ٿئي ٿي جڏهن ٻي هر ذاري شيءَ جي اچ وڃ ختم ٿئي ٿي. (اهوئي سبب آهي جو) جڏهن وحدت جي هوا گهلي ٿي تہ هر قسم جي ٻيائي ختم ٿي وڃي ٿي.

نفس جي فنا ڏانهن اشارو آهي ۽ اها ذات جي تجليءَ جو نتيجو آهي ۽ هن مقام واري لاءِ ڪا لذت ئي ڪانهي. ڇاڪاڻ تہ لذت ٻنهي مقامن جي وچ (واري مقام) ۾ آهي، پر جيڪڏهن ڪا لذت اٿس تہ اها آهي لذت نہ هئڻ ۾.

[٢٣] سڪ روحاني سامِيين، جسمي جاهلن
ٻَگهن مَچي مَنِ، پارس پسن ڪينڪي

نثري ترجمو: عارفن جي محبت روحاني آهي، جسماني محبت جاهلن جو ڪم آهي. (اهو ائين آهي جيئن) ٻگها پکي هميشه مڇيءَ جي ڳولا ۾ هوندا آهن ۽ پارس يعني اعليٰ قسم جا موتي هنن ڪي نظر ئي نه ايندا آهن.

هي اشارو آهي معنيٰ ۽ صورت وارن ڏانهن. بيشڪ معنيٰ وارو پهريائين معنيٰ جو سمنڊ ڏسي ٿو، ان ڪان پوءِ مڇيءَ جي صورت ڏسي ٿو. پر جاهل نڪي سمنڊ جي طلب رکي ٿو ۽ نڪو ان ڪي ڏسي ٿو. ڇوته هن جي دل جو لاڙو صورت جي مڇي طرف آهي. هوڏانهن صورت قائم آهي وجود جي سمنڊ تي، بلڪه اها وجود ڪان سواءِ موجود آهي ئي ڪونه. صورتون هڪ خيالي ۽ وهمي معاملو ۽ چانور وانگر آهن ۽ اهي عدم جي دائري ڪان ٻاهر نڪتيون ئي نه آهن.

[٢٤] پڇين جان پروچ، تان پاسي ڪر پرهيزڪي
جنين ڏٺو هوت، تن دين سيئي دور ڪيا

نثري ترجمو: جيڪڏهن تون محبوب جي ڳولا ۾ آهين ته پوءِ ٻي هر قسم جي پائبندي ڪي ڇڏي ڏي. ڇوته جيڪي محبوب جو ديدار ڪن ٿا، اهي دين ۽ مذهب جي رسم ڪان پري ٿي وڃن ٿا. (توحيد جي مشرب ۾ مڙيو ئي اضداد هيڪاندا آهن).

هتي ان ڳالهه ڏي اشارو آهي ته صوفيءَ جو ڪو مذهب ڪونه ٿو ٿئي. ڇوته تحقيق جي مشرب وارا چون ٿا ته سڀ شيءِ سڀ شيءِ ۾ آهي (يعني مڙني دلين ۾ مڙيوئي شيون سمايل آهي) ۽ ضد سان ضد آهي. مذهبن جو بنياد فرق ۽ وڇوٽين تي آهي (يعني مذهبن جي نظر ۾ مختلف "اضداد" هڪ ٻئي ڪان ڌار آهن) اها ڳالهه علمي لحاظ سان ته پڌري آهي، پر عملي لحاظ سان پڻ ائين آهي. چاڪاڻ ته صوفيءَ جو عمل دل جي فتويٰ

تي ٻڌل هوندو آهي، جيئن نبي ڪريم ﷺ جو فرمان آهي: "**استفت قلبک و ان افتاک المفتون**" يعني: "پنهنجي دل کان راءِ پڇي ان تي هل توڙي جو ڀيا مفتي سڳورا توکي ڀي فتويٰ ڏين". ان جو مطلب هي آهي ته هتي هڪڙي طريقي ۽ هڪڙي خاص مذهب ۽ محدود دائري جي ضرورت نه آهي، ڇوته ساڳيوئي فعل دل جي مختلف احوالن سبب (ڌار ڌار ماڻهن لاءِ هڪ ئي وقت) حرام، فرض، مستحب يا مڪروه ٿي سگهي ٿو. جڏهن ته مذهب هڪ قسم جي "حدبندي" تي ٻيڌل هوندا آهن. انهيءَ طرف فارسيءَ جي هيٺين بيت واري همراه اشارو ڪيو آهي:

آن ڪساني ڪه اين ره ميروند
هر يڪي صاحب ڪتابي ديگر است

(اهي ماڻهو جيڪي هن واٽ تي هلن ٿا، انهن مان هر هڪ پنهنجي ليکي ڌار ڪتاب وارو آهي)

"احياءُ العلوم" ڪتاب جي چوٿين حصي ۾ جتي مهلڪات يعني هلاڪيءَ ۾ وجهندڙ شين جو بيان آهي، غزاليؒ چوي ٿو ته ڪنهن هڪڙي مقرر مذهب جي تقليد مقصود تي پهچڻ آڏو رنڊڪ بنجندڙ ديوار آهي. اهڙيءَ طرح هو سڀني رنڊڪن جو بيان ڪندي چوي ٿو ته اهي چار آهن: تقليد، مال، جاه يا ناماچار جي ٻک، ۽ گناهه.

[٢٥] اوڏيون جي عشق ڪي، عقل ان ڪٺاءِ
عقل سودو آچ ڪري، عشق ڦر فرماءِ
عشق اهڙي راه، جو عقل ڪي اڌ ڪري

(نثري ترجمو:) جيڪي عشق جي ويجهو يعني عشق جي منزل ۾ آهن، انهن لاءِ عقل جي ڪا حيثيت نه آهي. هونئن به عقل سوديبازي يعني تڪ تور ڪري ٿو، جڏهن ته عشق سڌو سنئون ڦر ڪري ٿو. برابر عشق اهڙي راهه آهي جتي عقل اڌ يعني عاجز ٿيو پوي.

هتي اشارو آهي سالڪ ۽ مجذوب ڏانهن، پهريون پيرين پر هلندڙ آهي ته ٻيو اڏامندڙ

آهي. سالڪ جيڪو (پنڌ) سالن ۾ طيءِ ڪري ٿو، اهو مجذوب اک ڇنڀ ۾ طيءِ ڪري ٿو، **"جذبة من جذبات الرحمٰن توازی عمل الثقلين"**. "اهڙو جذب (ڇڪ جي ڪيفيت) جيڪو رحمان جي طرف کان هجي، ان جو وزن ٻنهي مخلوقات (انسانن ۽ جنن) جي عمل برابر ٿئي ٿو". عقل جو دارو مدار سالڪ جي افڪار (مقامات) تي آهي، جيڪي "شهود" جي سمنڊ ۾ لڙهي نابود ٿي ٿا وڃن.

دل ڪڻ دين دنيا ڪان، دل ۾ دوس رهاءِ
لوچي لالڻ لاءِ، دور ڪر دارين کي [٢٦]

نثري ترجمو: تون پنهنجي دل کي دين دنيا جي حوالي نہ ڪر، بلڪ دل ۾ هميشہ محبوب جي سڪ رک. محبوب لاءِ هر دم لوچ، ۽ ٻنهي جهانن جي سوچ کان پري رهہ. هتي اشارو آهي ذات (الله!) جي محبت ڏانهن، جيئن هن کان اڳ پڻ گذري چڪو.

ساجن جي سڪ ري، ڪنهن نہ ڪاڏو ڪيڏهم
پڇئم پير پيري، تان چو ڏس منهن منصور جو [٢٧]

نثري ترجمو: محبوب (حقيقي) جو عشق نہ هجي ها تہ هڪ شيءِ ٻي شيءِ لاءِ ڇڪ جو ڪارڻ نہ بنجي ها. ان وات ۾ اڳتي وڌي پڇا ڪيم خبر پئي تہ هر طرف منصور (جهڙا) موجود آهن (جن پنهنجي ذات جي نفيءَ ۾ الله جو ادراڪ ڪيو هو).

هتي اشارو الله تعاليٰ جي ان ٻانهپ ڏانهن آهي جيڪا ڪافر توڙي مسلمان ٻئي ادا ڪن ٿا. ڇاڪاڻ تہ ان جي ذات ئي حواسن سان ٿيندڙ سڀ ڪنهن عمل ۽ فعل جو مَتو ۽ مقصد آهي. هتي ٻيو اشارو شهادت وجودي يعني سموري جهان جي شاهديءَ ڏانهن آهي، جنهن مطابق هر موجود شيءِ پنهنجي حال ۾ اهو چئي رهي آهي تہ سندس مخصوص صورت ۽ محدود صفت لاءِ ضرور ڪا مطلق ذات آهي. حضرت موسيٰ عليہ

السلام جي قول ۾ پڻ انهيءَ طرف اشارو آهي: "**ربنا الذی اعطیٰ کل شیءٍ خلقه**" (**٢٠ : ٥٠**). "معنيٰ اسان جو رب اهو ئي آهي جنهن هر شيءِ کي ان جي شڪل صورت ڏني". انهيءَ ڪري هر شيءِ پنهنجي حال واري زبان سان چئي رهي آهي ته مان وجود مطلق جي غير نه آهيان، ڇاڪاڻ ته مان مقيد آهيان. ۽ ڪوبه مقيد مطلق کان ڌار نٿو ٿي سگهي، بلڪ هو اهوئي آهي. هونئن به قيد، اعتباري (اضافي) وصف ۽ خيالي شيءِ آهي ۽ ان کي ڪو مستقل وجود ڪونهي. اهوئي سبب آهي جو صفت کي ڏسندڙ غيريت جي ڳالهه ڪري ٿو ۽ جيڪو ذات کي ڏسي ٿو، سو چوي ٿو ته هو اهوئي آهي. مولوين ۽ مشائخن يا صوفين ۾ (وحدت الوجود) بابت تڪرار جو به اهوئي ڪارڻ آهي. پر عارف ڪامل ٻنهي ڳالهين کي جڏهن گڏائي ڏسي ٿو ته چوي ٿو ته سڀ الله جي ڪري ئي آهي، الله کان ئي آهي ۽ الله ڏي ئي (ڪيس ورٽو) آهي.

فعل شريعت، حب طريقت، هنيون حقيقت هوءِ
[٢٨] **معرفت نالوءِ، پروڙڻ پارسين**

نثري ترجمو: عمل شريعت مطابق هجڻ کپي ۽ طريقت سان محبت رکجي ۽ پنهنجي دل کي حقيقت سان گڏ رکجي. معرفت پارس کي پروڙڻ يا سڃاڻڻ جو ٻيو نالو آهي.

اهي چار شيون سڀ ڪنهن موجودات ۾ ڏسجن ٿيون. پر جيئن ته انسان ظاهر جو مظهر آهي تنهن ڪري عالم به چار آهن. (1) ملڪ (ناسوت) (2) جبروت (3) ملڪوت (صفاتن جو جهان) (4) لاهوت (ذاتِ الاهي). انهيءَ لحاظ سان شريعت "ملڪ" آهي، (ارواحن جو جهان) طريقت "جبروت" آهي، معرفت "ملڪوت" آهي ۽ حقيقت "لاهوت" آهي. اهو هن ڪري ته حقيقت ۾، نه اسم آهي نه رسم، پر معرفت ۾ علم آهي، ان ڪري اها وصف آهي. طريقت ٻي وصف آهي، جيڪا علم مان پيدا ٿئي ٿي، ڇاڪاڻ ته حبِ علم جو اثر آهي. شريعت ٽين وصف آهي جيڪا وري محبت مان پيدا ٿئي ٿي. پر اهي سڀ حقيقت جون تجليون آهن.

ان مان توکي چاڻ ٿي تہ (شريعت جي مقرر) عملن جي بجا آوريءَ کان سواءِ چاڙهو ڪونهي ۽ وري اهي حقيقت جي درجي تائين تڏهن پهچندا، جڏهن اهي ڪنهن غرض يا عيوض اجوري جي خيال کان خالي هوندا. ڇاڪاڻ تہ حقيقت جي تجليءَ جو ظاهر ٿيڻ ان ڳالهہ سان لاڳاپيل آهي تہ غرض نہ هجي. اهڙيءَ طرح علم (معرفت) ۽ عمل (شريعت ۽ طريقت) ۾ ڪمال، ذات جي ڪمال جو جي دلالت ڪري ٿو ۽ انهن ۾ گهٽتائي ذات جي گهٽتائي طرف اشارو ڪري ٿي. ڇاڪاڻ تہ اهلِ سنت وارن وٽ معنيٰ ۽ صورت وجود توڙي عدم (هئڻ توڙي نہ هئڻ) جي لحاظ سان هڪ ٻئي لاءِ لازم ملزوم آهن. انهيءَ ڪري چون ٿا تہ حقيقت شريعت کان ڌار يا ٻاهر نہ آهي. اصل (ذات) ۽ فرع (صفات) ٻئي وحدت ڏانهن اشارو ڪن ٿا، وحدت اصل يعني ٻاڙ آهي ۽ ڪثرت يعني گهٽائي ان جي ٽارين وانگر آهي. اهوئي سبب آهي جو انسان جي معرفت (ڪثرت سبب) پکريائين ضعيف ٿئي ٿي، پر جڏهن هو ان (ذات) سان محبت ڪري ٿو ۽ عمل ڪري ٿو تہ اصل (ان ذات) کي پهچي وڃي ٿو ۽ تڏهن ڪائنس سڀ ڪجهہ گم ٿي وڃي ٿو. ڇاڪاڻ تہ وحدت (توحيد) ڪا صفت باقي رهڻ نٿي ڏئي. پر جيڪڏهن (صفت جو) ٿورڙو ذرو بہ باقي رهجي ويندو تہ مجذوب ٿي پوندو، جنهن ڪري (شريعت جي مڃڻي) تڪليفن (ذميوارين) کان آجو ٿي پوندو. پر جيڪڏهن وري (وحدت کان) صحيح (هوش ۽ سڄاڳيءَ واري) حالت ڏانهن موٽي آيو تہ پوءِ هو عارف آهي جيڪو ذات ۽ صفات کي سڃاڻي ٿو. اصل سان محبت ڪري ٿو ۽ جيڪو عمل ڪري ٿو سو (الله جي) ذات لاءِ ڪنهن غرض لاءِ نٿو ڪري، پوءِ هو ان حالت ۾ ايستائين رهي ٿو جيستائين فنا کان وري واپس نہ اچي.

[٢٩] پَل پَل پوءِ پَچار، ملڪ ۾ ميثاق جي
ڪَڪَ پَن ڪن اقرار، اسين ٻانها، يا تون ڏٽي

نثري ترجمو: "ميثاق" جي مهل ڪائنات ۾ هر گهڙيءَ اها چوپچو ۽ پچار هئي، هر شيءِ ويندي ڪک پن سيئي الله جي ٻانهپ جو اقرار پيا ڪن.

هتي اشارو آهي "حالي ميثاق" يعني "نفسي وجود" ڏانهن، جنهن ڪري هر مقيد

شيءِ پنهنجي رب جي مطلق هستيءَ جو اقرار ڪري ٿي ۽ انسان ۾ اهو اقرار وڏيڪ نروار آهي. ڇاڪاڻ ته انسان کي اهڙيءَ حيثيت ۾ پيدا ڪيو ويو آهي. جو جيڪڏهن غور ڪري ته ڪيس پنهنجي اندر مان ان جي شاهدي ملي ويندي. بلڪ ڪيس ائين محسوس ٿيندو جو ڄڻ هن انهيءَ شاهديءَ بابت چڱيءَ طرح ڄاتو ٿي، پر پوءِ وساري ويٺو ۽ ڪافر ٿي پيو. ڇاڪاڻ ته ڪفر جهل يا اڻڄاڻائي آهي. قرآن شريف پڻ انهيءَ لاءِ نازل ڪيو ويو ته جيئن اها شاهدي ياد ڏياري، ته پوءِ آهي ڪو يادگيري ڪرڻ (۽ نصيحت وٺڻ) وارو! پوءِ انهن مان ڪنهن يادگيري ڪئي يعني شين کي ڪي قدر ڄاڻي سڃاڻي ورتو. هن ريت جو ڄاڻ ته هئس پر وسري ويو هئس ۽ ڪو آخر تائين ڪفر تي رهيو. ڇاڪاڻ ته اهو جاهل ۽ اڻ ڄاڻ رهيو. وري جن يادگيري ڪئي انهن جا ٻه قسم آهن. هڪڙو اهو جيڪو پنهنجي باطن توڙي ظاهر سان هن ڳالهه جو اقرار ڪري تو يعني رب کي پنهنجي دل سان سڃاڻي ٿو ۽ پنهنجي زبان ۽ ٻين عضون سان شاهدي ڏنائين، اهڙي شخص کي ئي "صاحبِ سجودين" (ٻن سجدن وارو يعني ظاهر ۽ باطن سان سڃاڻڻ وارو) چئجي ٿو. ٻيا اهي جيڪي باطن ۾ ان جو اقرار ڪن ٿا. ٽيان اهي جيڪي رڳو ظاهر ۾ مڃين ٿا، چوٿه ظاهر ادراڪ ۽ ظهور جي لحاظ سان يا ته ڀهريان آهن يا وري انهن ٻنهي کان ٻنهه خالي آهن. اهي پويان ٻئي هميشه لاءِ هلاڪت ۾ آهن. ڀهريان هميشه ڪامياب آهن ۽ ٻئي قسم وارا خطري (۽ ٻڏتر) ۾ رهندا آهن. پر محققن جو چوڻ آهي ته اهي چوٿڪارو ماٽيندا ڇاڪاڻ ته الله وٽ ڪارائتو ايمان اهو آهي جيڪو قلبي هجي، باقي ظاهري اقرار فقط دنياوي احڪام جاري ڪرڻ واسطي آهي. ان جو مثال ائين آهي جيئن انسان طبعي طور پنهنجي ذات ۾ رب جي شاهدي ٿو ڏئي، سندس جوهر جي لطافت {18} يعني قُبح ۽ بڇڙائي ٿهڪي نه اچڻ ڪري طبعي طور هو. اهو ئي قُبح ۽ ڪذائيءَ کان آجو آهي بلڪ انساني جوهر سان هر اڻ ٺهڪندڙ ۽ خراب شيءِ کان پري رهي ٿو. تنهن ڪري جيڪو اهڙي ڪَذي ۽ قبيح فعل جو ارتڪاب ٿو ڪري ته ان ڄڻ ميثاق جي ڀڃڪڙي ڪئي، انهيءَ صورت ۾ اهڙي ماڻهوءَ ڄڻ ان فطري لطافت ۽ پنهنجي پاڪيزگي واري ڳالهه کي ڪوڙو ڪري ڏيکاريو. جنهن جي تقاضا آهي ته هو هر قبيح ڪم کان پري ڀڄي.

وري عالمن ۾ هن ڳالهه تي اختلاف آهي ته قرآن ۾ جنهن ميثاق ڏانهن هنن لفظن "**و اشهدهم علیٰ انفسهم** (٧: ١٧٢) معنيٰ: "انهن کي پنهنجو پاڻ تي شاهد

ڪيائين". مان مراد اهو "حالي ميثاق" آهي جنهن کي اعتقادي ۽ عملي قسمن ۾ ورهايو ويو آهي يا اهو ٻيو ميثاق عالم ارواح وارو مراد آهي. امام غزاليؒ، قاضي بيضاوي ۽ معتزلہ پهرين راءِ جا آهن. پر محدث ٻئي يعني پوئين خيال جا آهن. پهرين وٽ ميثاق هڪڙو ئي آهي جڏهن تہ پوين وٽ ٻہ ميثاق آهن. انسان کان سواءِ ٻين کان پڇاڻو نہ آهي، ڇوتہ هنن کي ادراڪ يعني سمجهہ جي اوزار سان نہ نوازيو ويو آهي. امام غزاليءَ جو چوڻ آهي تہ دل جي اندر علم ٻاهر کان ڪونہ ٿو اچي، پر سڀ علوم منجهس وڌل آهن. ويچاري ڏس، جڏهن توکي ڪنهن شيءِ بابت علم يا ڄاڻ حاصل ٿيندي آهي تہ توکي محسوس ٿيندو آهي تہ ڄڻ ڪا وسريل شيءِ ياد اچي وئي هجي. ڇوتہ تون اهڙي شيءِ ڪيئن ٿو پروڙي سگهين جنهن بابت توکي ڪا خبر ئي نہ آهي. انهيءَ ڪري جيڪو "حالي شاهديءَ" ۽ يادگيريءَ جي معنيٰ مطلب نٿو سمجهي، اهو قرآن شريف جي مفهوم ۾ پڻ گهٽيون ئي هٿوراڙيون هڻندو ۽ ان کي حقيقت سان ٽڪراءَ ۾ آيل ڏسندو. پر جيڪڏهن اکيون کوليندو ("حالي شاهديءَ" جي يادگيري ڪندو) تہ ڳالهہ کي سنئين نموني ڏسندو ۽ ڪيس خلل پنهنجي اک ۾ نظر ايندو.

سامي هلن هيڪلا، پاڻُ ڇڏيائون پوءِ
پُڇن لالن لوءِ، ڪُلهي ڪِينرُ ڪين جو [٣٠]

نثري ترجمو: الله جا طالب هيڪلائيءَ کي پسند ڪن ٿا، ايتري قدر جو پنهنجو پاڻ کي بہ وساري ويهن ٿا. هو انهيءَ ماڳ جي ڳولها ۾ آهن، جتي سندن محبوب آهي. هو پنهنجي ڪلهن تي نفيءَ يعني "ڪين" يا "ناڪار" جو سازڪٽي هلن ٿا.

هتي اشارو آهي "مرڻ کان اڳ مرڻ" (الموت قبل الموت) ڏانهن ۽ محبوب سان وصال ماڻڻ جو اهو ويجهي ۾ ويجهو رستو آهي. اهو رستو تڏهن هٿ ايندو جڏهن هستي ۽ قوت واري خول مان ٻاهر نڪرجي، بلڪ جڏهن ٻيو ڪوبہ موجود نظر نہ اچي، سواءِ ان ڏاڍي ذات جي، جيڪو عدم جي اونداهيءَ کي پنهنجي نور سان ڍڪي ٿو. سو اهوئي يعني **"الله نور السمٰوات والارض"**. "الله آسمانن ۽ زمين جو نور آهي". اهڙي، هٿ ڪٽي

ڇڏڻ واري حالت کي (پاڻ کي ڪجهه نه سمجهڻ جي) دعويٰ ترڪ ڪرڻ چون ٿا ۽ اتي واقعي سواءِ ان دعويٰ جي ٻيو ڪو حجاب ۽ پڙدو نه آهي. انهيءَ ڪري هو چون ٿا ته در دروازا ڪليل آهن ۽ مامرو پڌرو آهي ۽ جيڪڏهن ماڻهن آڏو ڪو پردو يا رنڊ روڪ آهي ته اها ساڳي پاڻ کي ڪجهه سمجهڻ واري دعويٰ آهي. ان ڪري توکي جڳائي ته پنهنجي نفس تي توجه ڏئي ان کي ان دعويٰ تان هٽ ڪٽاءِ ته جيئن پنهنجو قدر سڃاڻي سگهين چوته تون ئي (پنهنجي نفس جي ڪري) پنهنجي سچ جي مٿان ڪاري ڪڪري آهين. سو تو پنهنجي نفس جي حقيقت سڃاڻ، ٻين لفظن ۾ سچو راز تو ۾ ۽ تنهنجي خيالن ۾ آهي. ڇاڪاڻ ته تنهنجو ظاهر مخلوق آهي پر تون باطن ۾ حق آهين. "**و في انفسكم افلا تبصرون**". (**٢١ : ٥١**) معنيٰ: "توهان جي اندر ۾ (وڏيون نشانيون) آهن. ته پوءِ ڇو نه ٿا ڏسو"؟

[٣١]

ڇڏيو جن ڀنڀور، ڇپر تن کي ڇاڙڪي
هم غم لٿن هور، وڃي ڪيچ قراريون

نثري ترجمو: جيڪي ڀنڀور ڪان نڪري اڳتي وڌيون، انهن لاءِ جبل جو پنڌ هڪ گز جي حصي برابر مس آهي. انهن جا سڀ اوسيئڙا خوف ۽ غم لهي ويا ۽ نيٺ وڃي ڪيچ (عالمِ ارواح) آرام سان پهتيون.

هتي ڀنڀور مان مراد طبيعت جو اندريون پردو آهي جنهن مان روح بدني حب ڪان ائين ٻاهر نڪري ٿو جيئن ٻار ماءُ جي پيٽان نڪرندو آهي. ان ڪان پوءِ هن لاءِ ڪو حجاب يا پردو نه آهي، جيڪو سندس وصال آڏو رنڊڪ بنجي. ڇاڪاڻ ته انهيءَ راهه ۾ ستر هزار ڪائناتي پردا آهن، جيئن حديث ۾ پڻ آيو آهي ۽ جيئن چيو اٿن ته اهي سڀ جا سڀ (انساني) طبيعت ۾ پيل آهن. انسان جو ڪمال اهو آهي ته سندس روح بدن (جي چڪتاڻ) کان ڌار ٿئي ۽ عالمِ انوار ۾ پهچڻ لاءِ ائين ٿئي جڻ نور ۾ گهيريل وڪوڙيل آهي. انهيءَ ڪري جيڪو پنهنجي نفساني خواهشن کان ٻاهر نڪتو سو ڄڻ سڀ شيءِ کان آجو ٿيو. اهڙيءَ حالت کي "فنا" يا "اختياري موت" ڪوٺين ٿا. جڏهن روح بدن کان الڳ ٿي وڃي ٿو ته پوءِ بشري عارضا ۽ ڪمزوريون روح تي اثر انداز ڪونه ٿيون ٿين.

انهيءَ ڪري چيو ويو آهي تہ، ”**لن يلج الملكوت من لم يولد مرتين**“. معنيٰ: ”جيڪو ٻہ دفعا نہ ڄائو آهي، اهو عالم ملڪوت ۾ داخل نہ ٿيندو ۽ اهو ولايت جو ٻهريون درجو آهي“. هن ڪان پوءِ جيڪو پنڌ (سير) آهي اهو مڪان ۾ نہ آهي، يعني لامڪان ۾ آهي. هتي ”جبل“ ڪنايو آهي: اسمن ۽ صفتن جي پاڇولي يا ظلال جو وڏيڪ سوچ سمجھہ.

[٣٢] پيئر، هن پنيور ۾، دوزخ جو دونهون سوارو سونهون، پڇي ڪاهيو ڪيچ ڏي

نثري ترجمو: پيئر، هن پنيور يعني دنيا ۾ دوزخ جو دونهون پريل آهي. ٻين لفظن ۾ هيءَ دنيا دوزخ مثل آهي. انهيءَ ڪري جلدي ڪو رهبر يعني مرشد وٺي پنهنجي اصلي منزل يعني ڪيچ ڏانهن هلڻ شروع ڪريو.

يعني جيڪو طبيعت ڪان ٻاهر نہ نڪتو (آجو نہ ٿيو) ۽ مري ويو تہ اهو ڇڻ فلڪ قمر جي قيد ۾ بند رهجي ويو ۽ اهو ٻاھہ جو گولو آهي. پوءِ جيڪڏهن هو ڪافر آهي تہ هميشہ لاءِ ان حالت ۾ رهندو ۽ ڪڏهن بہ نہ ڇٽندو. البتہ ايمان هڪ قسم جو سوراخ آهي ۽ مومن جو روح آخرڪار انهيءَ سوراخ مان نڪري آسمانن ۽ جنت ڏانهن ويندو. ”رشحات“ ۾ ائين چيل آهي. مثنويءَ ۾ آهي تہ جيڪو پنهنجي نفس ڪان ٻاهر نڪتو تہ اهو بخشجي جنتي ٿي ويو ۽ سندس نالو پاڪن جي فهرست ۾ لکجي ويو. هتي لفظ ”سونهون“ مان مراد مرشد ڪامل ۽ ڪيچ مان مراد عالم ملڪوت يعني عالم ارواح ۽ عقل جو عالم آهن. اشراقي فلسفين وري ان کي ”انوارِ قاهره“ جو نالو ڏنو آهي. درحقيقت عذاب (دوزخ جو دونهون) هڪ قسم جو حجاب آهي، جيڪو روح کي پنهنجي اصلي عالمِ وطن ڪان پري عالم طبيعت جي قيد ۾ رکي ٿو ۽ حڪمن جي بجا آوري ڪان جن جو هن اقرار ڪري ذمون کنيو آهي، قرب ۽ مشاهدي جي نعمت ڪان محروم ڪري ٿو. حجاب جي وجود مان مراد ٻاھہ جا اُلا آهن ۽ رشحات ڪتاب مان مٿي جيڪو نقل ڏنو ويو، هي ان جي سمجھاڻي ۽ تائيد آهي. اتان توکي جنت (عالمِ ارواح) ۽ دوزخ (عالم دنيا) جي معنيٰ ۽ انهن جي ڪارڻ جي ڄاڻ ٿي. ابن حجر جي ڪتاب اسعاف ۾ آهي تہ

تحقيق جي صاحبن وٽ دنيا اها آهي جنهن کي ظاهري حواسن ذريعي ادراڪ ۾ آڻي سگهجي ڇوته اها ادراڪ جي ويجهو هوندي آهي ۽ آخرت اها آهي جنهن کي عقل سان سمجهي سگهجي. امام غزاليؒ احياءَ ۾ هن راءِ جو آهي ته ”جيڪو محسوسات جي دنيا ۾ قائل آهي، اهو جڻ دوزخ ۾ آهي. پر جنهن سوچ سمجهه کان ڪم ورتو ۽ اهو جهان پار ڪري عالم عقول ۾ داخل ٿي ويو سو جنت (عالمِ ارواح) ۾ اچي ويو.“ انهيءَ ڪري اهلِ حق چون ٿا ته بهشت ۽ دوزخ هئي پيدا ٿي چڪا آهن ۽ موجود آهن. پر معلوم هئڻ گهرجي ته جنت ۽ دوزخ رڳو عقلي (خيالي شيون) ناهن. پر اهي جسمي طور ر به آهن. البته اهو جسم مثالي آهي مادي نه آهي. ان ڳالهه کي سمجهه ته هر شيءِ ۾ ڪل موجود آهي.

[٣٣] وطنُ جن وڇوڙيو، سَڄڻ تن ساڻي
نڪرُ نماڻي، ڪانهي ڪنڌي ڪيچ ري

نثري ترجمو: جن پنهنجي ظاهري وطن يعني هن جهان کي ڇڏي ڏنو يا ترڪ ڪيو، محبوب انهن جوئي پرجهلو آهي. اي (سسئي) نماڻي تون پنيور مان ٻاهر نڪر، ڇوته ڪيچ يعني محبوب جي ماڳ کان سواءِ ٻي ڪا پناهه جي جاءِ ڪانهي.

هتي اشارو آهي طبيعت جي عالم کي ترڪ ڪري عالم ارواح طرف وڃڻ ڏانهن. ڇو ته ٻن ٻاهين مان هڪ اڻ ٽر آهي. يعني ”طبيعت“ جو فراق يا ملڪوت جو فراق. شرح الاسراءِ ۾ آهي ته جيڪو ٻاهه ۾ داخل نٿو ٿئي ته پوءِ ڪيس ٻاهه طور دنيا جون سختيون ۽ مصيبتون پوڳڻيون پونديون.

[٣٤] جتان ناهه گمان، تتان ڪين ڪهاءِ
يهدي الله لنوره من يشاءُ، (٣٥:٢٤) گندر سپ گياءِ
جيڏيون مون دعا ڪجاهه، ته ڦري ڦوڙائو نه ٿئي

نثري ترجمو: جتي سوچ يا گمان ئي نٿو پهچي، ان بابت ڪجهه چوڻ نه

ڪپي. الله پنهنجي نور جي واٽ ان کي وٺائي ٿو جنهن کي گهري. فقط انهيءَ صورت ۾ سڀ غم ۽ تڪليفون دور ٿين ٿا. او منهنجيون سرتيون! دعا ڪجو ته وري منهنجو واسطو فراق ۽ جدائي سان نه پوي.

هتي وصول جي پهرين منزل ۽ وجد ڏي اشارو آهي. مُلا علي قاري شرح قصيده برده ۾ لکي ٿو ته انسان رياضتن سان اهڙي هنڌ پهچي ٿو جو سندس دل تي (الله جي) نور جا تجلا پوڻ ڪري ڪيس هڪ قسم جي (الله جي) دوستي ۽ لذيذ جذب (ڇڪ) محسوس ٿئي ٿي. انهيءَ جو مثال وڄ جي چمڪڻ ۽ وري اجهامي وڃڻ وانگر هجي ٿو. ان کي "وقت" جو نالو ڏنو اٿن ۽ اهو **"وصول"** جو پهريون درجو آهي. وجد وري ان حالت جي جٺاءُ جو نالو آهي ۽ اهو رسول الله ﷺ جي برڪت سان **وصول** کان پوءِ فنا ٿيڻ سان ملي ٿو. منهنجي راءِ موجب، **"الوقت سيف قاطع"** يعني وقت هڪ وڍيندڙ تلوار آهي جي مقولي توڙي هڪ ٻئي مقولي **"جذبة من جذبات الرحمٰن توازى عمل الثقلين"**. "رحمان جي جذبن مان هڪ جذبو (ڇڪ ڏيڻ) مخلوقات (انسانن ۽ جنن) جي برابر آهي". جو به اهوئي مطلب آهي. وري جيڪو (حديث ۾) آيو آهي ته: **"ان الله في دهركم نفحات، فتعرضوا لها"**. معنيٰ: "الله توهان جي لاءِ هن زماني ۾ ڪي خاص گهڙيون رکيون آهن، ته پوءِ انهن مان لاڀ پرايو." ڪيئن لاڀ پرايو؟ هن ريت جو ٻي هر شيءِ جي محبت کي ترڪ ڪري اصل مقصود ۽ منزل ڏانهن رخ رکو. جيئن امام غزاليءَ احياءُ العلوم ۾ چيو آهي.

[٣٥]
صوفين صاف ڪئو، ڌوئي ورق وجود جو
تڏهن تن ٿئو، جٺري ڏسڻ پرينءَ جو

نثري ترجمو: جڏهن صوفين پنهنجي وجود يعني قلب کي ماجي هر قسم جي گدلاڻ کان پاڪ صاف ڪيو، تڏهن هن حياتيءَ ۾ ئي کين محبوب جو ديدار نصيب ٿيو.

هتي اشارو آهي "تجليءَ" ڏانهن، جيڪا "تخلي" تي مدار رکي ٿي ۽ ان مان مراد هي آهي ته جڏهن تون پنهنجي وجود جي آئيني کي خيالن ۽ گناهن جي ڇنڪارين ۽

نقش کان خالي ڪرين تہ توکي اها تجلي پلئہ پوندي چوتہ جيستائين تون انهن ۾ قائل آهين، تيستائين اهي انوار توکي ڪونہ پهچندا. امام غزالي پڻ احياءِ ۾ ائين چيو آهي تہ قلب جي اصلاح سان ئي مڪاشفو (مشاهدو) حاصل ٿئي ٿو ۽ اهو تڏهن ٿيندو، جڏهن نفساني خواهشن کي ڇڏي هر حال ۾ نبين جي پيروي ڪجي. انهيءَ صورت ۾ تو ۾ انوار وائڪا ٿيڻ جي استعداد پيدا ٿيندي. ڇاڪاڻ تہ اهي انوار جيڪي تون حاصل ڪرڻ گهرين ٿو اهي تو کان ٻاهر ناهن پر نفساني خواهشن سبب تون انهن کان اوٽ ٿيل آهين. ڪنهن ڪيڏو نہ سنو چيو آهي:

چو مراتِ دل را دهي تو صفا
شوي صاف صوفي ببيني خدا

معنيٰ:جڏهن تون دل جي آرسيءَ کي صاف ۽ اڇو اجرو ڪندين، تڏهن صوفي باصفا ٿي پوندين ۽ الله جو ديدار ڪري سگهندين.

مطلب تہ جڏهن تون پنهنجي صفتن کي ڇڏيندين، تڏهن تون پنهنجو اصلي جوهر ماڻيندين. وڌيڪ سمجهہ.

شيخ سعدي پڻ چيو آهي:

سعدي حجاب نيست تو آئينہ صاف دار
زنگار خورده کي بنمايد جمال يار

معنيٰ:اي سعدي، حجاب يا پردو آهي ئي ڪونہ، تون رڳو پنهنجي دل جو آئينو صاف رک. ڪٽ کاڌل آئينو محبوب جي سونهن ڪيئن ڏيکاريندو!

يعني جيڪو پنهنجي صفتن جي نقش ۾ مشغول آهي، اهو پنهنجي ذاتي جوهر جو جمال نہ ڏسي سگهندو. حافظ چيو آهي:

ميان عاشق و معشوق هيچ حائل نيست
تو خود حجاب خودي حافظ از ميان برخيز

معنيٰ: عاشق ۽ معشوق جي وچ ۾ ڪا شيءِ اوٽ ناهي. اي حافظ، تون پاڻ پنهنجو پردو آهين، تون وچان اٿي وڃ!

يعني عاشق جي نظر ۾ ڪپڙو اهائي ڪپهہ آهي جيڪا ان جو عين آهي ۽ انهن
ٻنهي جي وچ ۾ اعتبار قيد اوٽ آهي. پوءِ جڏهن ان جي نظر ۾ اهو قيد باقي نٿو رهي تہ
هو وصال جي درجي تي پهچي وڃي ٿو ۽ چئي ٿو آءُ ڪپهہ آهيان. هتان تو ڪي نفس،
خودي، حجاب، ممڪن، واجب، طالب، مطلوب، عابد، معبود جي معنيٰ سمجهہ ۾ اچي
ويندي ۽ اهو پڻ تہ فنا جو مطلب وصول يا واصل ٿيڻ ڪيئن آهي. هتان اهو پڻ معلوم
ٿيو تہ جنهن اهو قيد وساري (دماغ مان ڪڍي ڇڏيو) ۽ "انا الحق" چئي وينو تہ اهو
معذور آهي (مٿس بار ڪونهي) پر ٻين جو معاملو ائين ناهي. جن ان قيد کي دماغ مان
نہ ڪڍيو جيئن فرعون، انا ربکم الاعلیٰ جي هام هنئي هئي. لمعات جو مصنف چئي ٿو تہ
هر مقيد شيءِ جو ڪمال ان ۾ آهي تہ اها ان اصليت واري هنڌ تي پهچي جتان نڪتي
آهي. ان لحاظ سان انسان جو ڪمال بہ اهو آهي تہ انهيءَ اصلي ماڳ ڏانهن رجوع ڪري
جيڪو سندس انتها آهي يعني قيد جو خاتمو يا فنا. شيخ حميد الدين ناگوريءَ جي
اصول طريقت جي لحاظ کان ان جي اهائي معنيٰ آهي، تہ علم ۽ عمل، نيت ۽ صدق،
عشق ۽ عشق جو مقصود آهي سلوڪ. يعني ٻنهي جهانن جو ترڪ ۽ ان مان مراد هي آهي
تہ تون وچ واري ٻڌتر ۾ تنگيل نہ رهين، پر قيامت جي ڏينهن کان اڳ تون هر شيءِ کي
فاني ڏسين. (شيخ حميد الدين ناگوري) چوي ٿو تون جوهر نہ ٿي (جيڪو مقيد آهي)
معدن (کاڻ) بنجي وڃ. قلب نہ ٿي، بلڪ روح بنجي وڃ. (جيڪو معلق آهي) هتي
جيڪڏهن تون (سوال اٿارين ۽) چوين تہ پوءِ اهو وصول ۽ ڪمال تہ سولو معاملو آهي،
ڇاڪاڻ تہ اهو صرف تقيد کان نظر کي ڌار ڪرڻ آهي، نہ تہ ڪامل يعني ڪل حقيقت ۾ تہ
مقيد آهي ۽ جڏهن ان جو تقيد فنا نٿو ٿئي تہ اهو مطلق ڪيئن ٿيندو؟ ان جو جواب هي
آهي تہ جيڪڏهن اها سڄي ڳالهہ حسي تقيد متعلق آهي تہ اهو برابر ائين آهي، پر هتي
سڄي ڳالهہ انسان جي باطني تقيد بابت آهي جنهن نفس کي ناطقہ "هويت" يا حقيقت جو
نالو ڏين ٿا ۽ جنهن ڏانهن انسان "انا" چئي اشارو ڪري ٿو ۽ ان جي ماهيت (تعريف)
بابت چوڏهن اقوال آهن. پر انهن مان بہ قول وڌيڪ مضبوط آهن: يعني اهو (باطن)
جسم کان آجو ۽ لطيف شيءِ آهي، اهو آهي اهو باطن جيڪو تقيد جي بالڪل ختم ٿيڻ
کان پوءِ حقيقت ۾ ڪامل ٿي پوي ٿو ۽ مطلق حيثيت اختيار ڪري ٿو جيئن اصل يا
شروع ۾ هو. يعني بدن جي قالب سان تعلق قائم ٿيڻ کان اڳ. ان جو مثال ڪپڙي کي

ڪيھ سمجھڻ وارو آھي جيڪو اعتقاد ۽ اعتبار جي لحاظ کان نہ آھي. اھا (باطن کان تقيد جو بالڪل ختم ٿيڻ واري) ڳالھ ڏاڍي ڏکي آھي، جيڪا ھن دنيا ۾ رباني عنايت کان سواءِ نہ ٿي ٿي سگھي، جيڪا ان ۾انھي تي واسطي سان (جھڙوڪ مريد تي) يا بغير واسطي (جھڙوڪ نبين تي) ٿئي ٿي. ھتي وري جيڪڏھن تون (سوال اٿاريندي) چوين تہ جيڪڏھن ان جو حسي تقيد باقي رھجي وڃي ٿو تہ پوءِ اھو فاني ڪيئن چئبو. جڏھن تہ ان جو باقي اڃا مقيد رھي ٿو، ڇاڪاڻ تہ انسان بدن ۽ روح جو مجموعو آھي. ان جي جواب ۾ اسان چئون ٿا تہ اھي شريعت جا احڪام آھن، جيڪي عام ماڻھن جي سمجھ مطابق رکيا ويا آھن. نہ تہ انسان حقيقت ۾ فقط روح (جو نالو) آھي ۽ جسم مورڳو خيال يا وھم آھي. ان جو حقيقت ۾ ڪو وجود ڪونھي جيئن ڀاڃي جو ڪو وجود ڪونھي.

ويچاري ڏس تہ جڏھن زيد مري وڃي ٿو تہ تون چوندو آھين تہ زيد ھليو ويو ۽ زيد موجود نہ آھي، جڏھن تہ ان جو جسم موجود ھوندو آھي. انھيءَ تي ان حالت کي قياس ڪرڻ گھرجي جنھن کي "موت قبل الموت" چون ٿا. مطلب ھي ٿيو تہ تنھنجو باطن (روح) آئيني وانگر آھي، جنھن تي ڪو رنگ يا نقش ناھي. بلڪ اھو مطلق نوري شيءِ آھي، جيڪو بدن سان تعلق کان پوءِ معلوميت جي صورت ۽ حادث حسي تعلقات ۾ مقيد ٿي وڃي ٿو. جيئن آئيني تي ڪٽ چڙھي وڃي. پر جڏھن مٿس الاھي عنايت وارد ٿئي ٿي تہ اھا ڪيس انھن رڪاوٽن ۽ آلائشن کان ڇڏائي ٿي ۽ پوءِ اھو مطلق نور بڻجي پوي ٿو جيئن اصل ۾ ھو. انھيءَ کي چون ٿا وصول، ڪمال، فنا، توحيد ۽ مشاھدو جيڪو سيني عملن، حالن ۽ مقامن کان پرانھون آھي. ڇوتہ اھي سڀ ھڪ قسم جا (شروعاتي) ڏاڪا آھن جيڪي بشريت سان گاڏڙ ساڏڙ آھن. اھا صورت ناقص آھي ۽ "موحد" انھن سيني کان آجو ۽ الاھي نور سان ھڪ ٿيل آھي. جنھن ڪري ھو بالله، في الله، من الله ۽ لله جا درجا ماڻيل ھجي ٿو. اھا حالت (اعمال، احوال، مقامات) ولايت جو پھريون درجو آھي، ڪو انھن سان اٽين ھلندو رھي ٿو تہ ان کي "متلون" يا صاحب تلوين ڪوٺيو وڃي ٿو. ٻيو وري دير مدار سجاڳ ۽ خبردار ٿي وڃي ٿو ۽ ھو جلال ۽ جمال جي وچ ۾ ڦيرا ڏئي ٿو ۽ ان مطابق ھلت ھلي ٿو ۽ ھر حقدار کي سندس حق ڏئي ٿو تہ ان کي "متمڪن" يا "صاحبِ تمڪين" ڪوٺين ٿا. اھو ھن ڪري جو سندس پاران لذتون ماڻڻ جي ڪري ان جي ڪمال ۾ ڪا گھٽتائي نٿي ٿئي ۽ نہ سندس حال ۾ ڪا خرابي پيدا

ٿئي ٿي. هن جو ڪاٺڻ بک وانگر ۽ هن جو سمهڻ جاڳڻ برابر هجي ٿو. ۽ اها آهي سندن انهيءَ قول جي معنيٰ تہ: ”النهاية هى الرجوع الى البداية“. ”آخري انتها تي پهچڻ بدايت يعني شروعات طرف موٽڻ آهي“. انهيءَ ڪري ڪامل ۽ مبتدي (سيکڙاٽ) ٻئي تفرقہ ۾ آهن پر انهن جو عين (حيثيت) مختلف آهي ۽ جيڪو متلون آهي، اهو فرق بنھ نٿو ڪري سگهي، پر هو فرق کي ڇڏي ”جمع“ سان مشغول رهي ٿو. انهيءَ ڪري ناقص مشيخيت يعني شيخي يا پيري جو لائق ناهي. تڏهن تہ مثنوي (روميءَ) وغيره ۾ آيو آهي تہ ڪامل کي گناھ کان ڪوبہ نقصان نٿو ٿئي.

هتان معلوم ٿيو تہ جڏهن هن جو باطن چمڪايل آئيني وانگر مطلق ٿي پوي ٿو تہ پوءِ اهو ٻي ڪنهن صورت جي ڪري متلون نٿو ٿئي، بلڪ رڳو ان جي شڪل صورت ڏيکاري ٿو ۽ ان ۾ مقيد نٿو رهي. ان جي ابتڙ هڪ ڪٽ چڙهيل آئيني ۾ ائين نٿو ٿئي جنهن ۾ هر قسم جي ڪٽ (خواهشون) جمي يا اٽڪي بيهي ٿي. هتان وري اعمالن جي (نيڪ ۽ بد عملن جي) صحيفن لکجڻ جو مطلب بہ سمجھ ۾ اچي ٿو. ڇاڪاڻ تہ صحيفو دل (جيان) آهين. جيئن احياءُ العلوم ۾ آهي، اتي دل وري اهڙي حيثيت اختيار ڪري وٺي ٿي جو اها ٻي ڪنهن صورت (گناهن) کي قبول نٿي ڪري (بلڪ نيڪين ۾ وڌندي ٿي رهي). انهيءَ ڪري چوندا آهن تہ اها اعمالن جي لکت سالڪ (پيرين پر هلڻ واري) لاءِ آهي پر جيڪي اڏامندڙ يعني مجذوب آهن، انهن لاءِ ناهي. ان مان مثنويءَ جي هي ڳالھ سمجھ ۾ اچي ٿي تہ جيڪو فاني ٿيو (جنهن جو روح چمڪايل آئيني وانگر مطلق بنجي ويو) بخشيل آهي ۽ جنت وارن منجهان آهي ۽ انهيءَ جو نالو طاهرين يعني پاڪن ۾ لکيو وڃي ٿو. ڇاڪاڻ تہ جنت کان روڪيندڙ اهي گناھ آهن جيڪي قلب تي لکيل آهن، پر ڪامل شخص پنهنجي ماضيءَ کان آجو ٿي وڃي ٿو ۽ مستقبل ۾ (آئيني وانگر) ان جي دل (صحيفي) تي ڪو گناھ نٿو چنبڙجي. شل الله اسان کي انهن مان ڪري، آمين. قرآن شريف جي هن آيتِ ڪريمہ ۾ انهيءَ طرف اشارو آهي: ”**انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا**“ (**٣٣:٣٢**). معنيٰ: ”بيشڪ الله گهري ٿو تہ پري ڪري توهان کان خرابي، اي گهر وارو، ۽ پاڪ ڪري توهان کي پوري طرح“.

پر جيڪڏهن تون (سوال اٿاري) چوين تہ ڪمال فنا سان آهي ۽ اهو ڏکيو ڪم آهي

تہ پوءِ عابدن ۽ زاهدن، عالمن جو ڪهڙو حال هوندو. اسان جو جواب آهي تہ امام غزاليؒ احياءُ العلوم ۾ چوي ٿو تہ اهي تيئي هن دنيا مان هن حال ۾ نڪتا جو انهن جون دليون تالن ۾ بند هيون، يعني حادثاتي صورتن سان مقيد هيون ۽ دنياوي ٻنڌڻن ۾ جڪڙيل هيون. فقط صديقن جون دليون کوليون ويون. پر ان جي باوجود اسان جو چوڻ آهي تہ ڪمال جو دارو مدار نفس جي اطمينان تي آهي، يعني جيڪو الله جي محبت کي اندر ۾ پڪو پختو ڪري ۽ اطاعت ڪري، گڏ و گڏ دنيا جي محبت کي پاڙان ڪڍي ڇڏي. پوءِ جنهن کي اهو سڀ ڪجهہ حاصل ٿيو اهو ڪامل آهي، صوفي چئوس يا زاهد. ان کي صوفي چئبو، ڇاڪاڻ تہ صوفيءَ جو ان ڪان سواءِ ٻيو ڪو مطلب ناهي تہ هو ماسوي الله جي حب ۽ ساڻس واسطي ناتي کان هر حالت ۾ آجو هجي. ڇاڪاڻ تہ هر شخص جي جنت ان جو (اڇو اجرو، چمڪايل ۽ پاڪ) باطن آهن جيڪا وڻن، حورن، محلاتن ۽ نهرن جي صورت ۾ نظر ايندي. جيئن محققن ان ڏس ۾ وضاحت ڪئي آهي. انهيءَ ڪري جيڪو باطن کان ٻاهر ٻي ڪنهن شيءِ سان ڇنبڙيل هوندو ۽ انهيءَ حالت ۾ مري ويندو تہ اهو تعلق هن لاءِ باطن آڏو هڪ قسم جي رنڊڪ بنجي پوي ٿو، جهڙيءَ طرح اهو هن دنيا ۾ هئس. بلڪ اهو هن لاءِ ٻاهہ جي صورت ۽ نانگن ۽ وڇن جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو، انهيءَ نسبت سان جيترو سندس تعلق هو. انهيءَ طرف هن آيت ڪريمہ ۾ اشارو ڪيو ويو آهي، **"باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب"** (٥٧:١٣). معنيٰ: "ان جي اندرين پاسي رحمت هوندي ۽ ان جي ٻاهرين پاسي عذاب هوندو". هتي مراد آهي ٻاهريان يا ظاهري حواس. هڪ ٻي آيت ۾ آهي تہ **"و حيل بينهم و بين ما يشتهون"** (٣٤:٥٤) معنيٰ: "رنڊڪ وڌي وئي انهن جي ۽ سندن خواهشن جي وچ ۾". ٻين لفظن ۾ اهو واسطو يا ڳانڍاپو باطني نعمتن تائين پهچڻ ۾ رنڊڪ بنجي پوي ٿو. انهيءَ ڪري هنن تي جيڪو عذاب ايندو، اهو حجاب ٿي آهي، پوءِ جيڪو انهيءَ حجاب ڪان آجو ٿيو اهوئي ڪامل آهي جيتوڻيڪ اهو زاهد چونہ هجي.

انهيءَ ڪري امام غزاليؒ احياءُ العلوم ۽ ڪيمياءِ سعادت ۾ چوي ٿو تہ ڪلي يا آخري مقصد اهو آهي تہ انسان مري تہ الله جي محبت سان مري. ٻئي هنڌ وري چوي ٿو تہ انسان کي موت کان پوءِ (قبر ۾) جيڪا صحبت نصيب ٿيندي اها (دل جي) پاڪائي، صفائي ۽ الله جو انس ۽ سندس محبت هوندي. انهن ٽنهين جو ذريعو آهي: ڪامل

پاڪائي ۽ دائمي ذڪر فڪر. غزاليؒ وڏيڪ چوي ٿو تہ جنهن تي الله جي محبت غالب ايندي، اهوئي پنهنجو مقصد ماڻيندو. جيتوڻيڪ ان لاءِ فنا ۽ اهڙا ٻيا احوال ظاهر نہ ٿين، جيڪي صوفين لاءِ ظاهر ٿين ٿا. پر جنهن تي اهو حال هتي ظاهر نہ ٿيو تہ اهو موت کان پوءِ متس ظاهر ٿيندو ۽ ان جي اڳتي پوئتي هجڻ سان فرق نٿو پوي. الله تعاليٰ جي محبت جي غلبي جي علامت هي آهي تہ اهو انسان، ڇا ڪجي ۽ ڇا نہ ڪجي يعني اوامر و نواهي (فرائض، واجبات ۽ جهليل شين) جو پورو خيال رکي ٿو ۽ جيڪڏهن ائين نٿو ڪري تہ پوءِ اها خام خيالي ۽ اجائي سَڌ آهي. (قول پورو ٿيو).

هتي جيڪڏهن تون پڇين تہ ڇا جيڪو واصل يعني پهتل آهي اهو فراق ڏانهن واپس ٿئي ٿو، ڇوتہ بلندي واري جو پوئتي موٽڻ ڪمال جو نالو آهي؟ اسان جو جواب هي آهي تہ هنن جي قول موجب جيتوڻيڪ اهو ٿي سگهي ٿو پر انهيءَ جو واقع ٿيڻ تمام گهٽ يا نہ هئڻ برابر آهي ۽ اهو سواءِ لامتناهي يعني اڻ ڪٽ لغزشن جي واقع نٿو ٿئي. شيخ ابنِ عربيءَ جو قول آهي تہ **"ما تجلى الله لشيءٍ ثم احتجب"** معنيٰ: "ائين ڪڏهن نٿو ٿئي تہ الله ڪنهن شيءِ تي تجلي ڪري ۽ وري ان کان حجاب (پردي) ۾ اچي وڃي". پر اها تجلي جيڪا نفس، قلب ۽ روح تي پوي ٿي، اها ٻئي قسم جي آهي ۽ اهي سڀ غائب يا گم ٿي سگهن ٿا. انهيءَ کي مون نظم جي صورت ۾ آندو آهي.

بيت:

نفس دان قلب روح درده هئی
ليك چون آفله است مقصد نئی
نيست ناری بعد ديدن وئی
گرچه در رنگها چو حربا هئی

معنيٰ: نفس، قلب ۽ روح سمجهہ تہ رستي جا دروازا آهن. پر جيئن تہ اهي ختم ٿيندڙ آهن، ان ڪري مقصد نہ آهن. هن جي تجلي يعني ديدار کان پوءِ باهہ آهي ئي ڪونہ. جيتوڻيڪ اها تجلي ساندي وانگر رنگ مٽائي ٿي.

يعني دائمي تجلي ۽ ان جا قسم دهرائجن ڪونہ ٿا، ڇوتہ اها ذات پاڪ هر ساعت هڪ نئين شان سان آهي جيڪا هن جي فعلي صفت آهي. وڏيڪ غور جو مقام آهي.

مٿي ڄاڻايل بيت جو مطلب آهي تہ جيڪو پنهنجي قلب ۽ بدن کي برائين ۽ هن دنيا جي لڳ لاڳاپن کان الڳ رکي ٿو ۽ پاڻ ۾ اعليٰ ملڪو پيدا ڪري ٿو ۽ الله جي حب رکي ٿو تہ جيئن الاهي جمال جي جھلڪ پسي سگهي تہ اهو الله تعاليٰ کي هن دنيا ۾ قلب جي اکين سان ڏسي ٿو ۽ ملڪ و ملڪوت جو مشاهدو هڪ ئي لحظي ۾ ڪري وٺي ٿو. اهڙي مشاهدي کي "حضرت ربوبيہ جو مشاهدو" ڪوٺين ٿا. پر انهيءَ جي سمجهاڻي ڪنهن اشاري يا عبارت وسيلي ڪرڻ ناممڪن آهي. ڪن ماڻهن وٽ اها جنت آهي پر اهلِ حق (اهل الله) وٽ اهو جنت جو هڪ ڪارڻ آهي. حاصل مطلب هي ٿيو تہ عارف تمام موجودات بابت هڪ ئي لحظي منجھ روشني حاصل ڪري ٿو يعني مطلع ٿئي ٿو ۽ ہي ڪا بہ لذت ان کان وڏي نہ آهي، جو ڪا ان جي برابري ڪري. پر انهيءَ ٻي باوجود آخرت ۾ ديدار جو مزو انهيءَ کان بہ گهڻو وڏو آهي ۽ اهو ائين آهي جيئن سمنڊ آڏو قطرو هجي. (دنيا ۾) گناهن ۽ نافرمانين کان بچڻ سبب "احوال" حاصل ٿي سگهن ٿا، پر ان سان تجلي ۽ مذڪور معرفت توڙي غيبي مڪاشفات حاصل نٿا ٿين، تاهم ان ۾ ڪو حرج ڪونهي ڇوتہ اهو سڀ ڪجھ موت کان بعد حاصل ٿئي ٿو، جڏهن ان شخص جي قيامت قائم ٿئي ٿي. بهرحال اهڙو شخص مقصد جي خوشخبرين جي چمڪاڻ کان محروم نٿو رهي، پر "ڪمال" هي آهي تہ صريح حق وسيلي ٻڪ ٻوڙ ڪندو رهہ، تان جو عالم کي ان اصل صورت ۾ ڏسي وٺي ٿو جيئن اهو آهي. پر هن مان اهو نہ سمجهڻ گهرجي تہ اها محسوس صورت آهي بلڪ اها اهڙي صورت آهي جنهن سان فقط ڪاملن جو آئينو ڏسي ٿو ۽ ان ۾ غيب جون شيون ظاهر ظهور ڏسڻ ۾ اچن ٿيون، پر ان مان مراد اهو غيب آهي، جيڪو ظاهري ديني علومن جي اندر ۾ لڪل آهي. اهڙو غيب مراد ناهي جيئن چئجي تہ "زيد سياڻي ايندو". ڇاڪاڻ تہ اهڙا مڪاشفا تہ ان راهہ جي (نون) سالڪن لاءِ آهن.

پر معلوم هجڻ کپي تہ اها تجلي توڻي مڪاشفا مستدرج (ڍر ڏنل ڪافر، گمراه) ۽ محقق ٻنهي لاءِ هڪ جهڙا ڏسڻ ۾ ايندا، پر استدراج واري لاءِ اهي فقط ظاهر ۾ هوندا، جڏهن تہ محقق لاءِ باطن سان (۽ حقيقي طور) ۽ انهن ٻنهي ۾ فرق شريعت جي علم ۽ سندس حڪمن جي پابنديءَ سان ڪبو. انهيءَ ڪري جيڪو شريعت جي حڪمن تي پورو بيٺل هوندو تہ اهو محقق آهي ۽ مڪمل استقامت هي آهي تہ ان تي دل و جان سان

عمل ڪري ۽ پاڻ جيڪي پرايو اٿس، ان ڏانهن عملي نموني ٻين جي رهنمائي ڪري. مثال طور جڏهن توکي نماز جو علم ٿيو ۽ تو اها پنهنجي عضون ذريعي ادا ڪئي ته اهو فعل آهي ۽ قلب جو عمل هي آهي ته نماز ۾ دل جي پوري حاضري هجي ۽ وري ٻين کي ان جي تعليم ڏيڻ، اهو قول آهي. تنهن ڪري ڪامل اهو آهي جيڪو قلبي، فعلي ۽ قولي هر لحاظ سان سنئين پير تي هجي. ۽ جيڪڏهن ڪو انهن مان ڪنهن هڪ کي به ترڪ ٿو ڪري ته اهو ناقص آهي ۽ ڪي ته ٻين جي مقابلي ۾ تمام گهڻو ناقص آهن {30}. اهڙيءَ ريت نماز تي شريعت جي ٻين مڙني احڪامن کي قياس ڪر. انهيءَ ڪري دل جي استقامت هي آهي ته اها فعل جي مقصد سان سينگاريل هجي (اهو عمل ڪرڻ وقت دل جو پورو توجه الله ڏي هجي)، باقي ٻيون شيون فعلي ۽ قولي پڌريون آهن. تنهن ڪري الله جي پڪڙ کان بي فڪر ۽ ٽانئيڪو ٿي ويهي نه رهه، جيستائين تنهنجي جسماني ساخت برقرار آهي "هي سڀ شيخ ابنِ عربيءَ کان آندل آهي.

[٣٦] جتي ڪيف نه اين، ات سيوئي عين
وڃان گيو غين، سورج سدا پڌرو

نثري ترجمو: جتي "ڪيئن" ۽ "ڪٿي" ختم ٿي وڃي ته پوءِ سڀ ڪجهه عين يعني خود ذات رهجي وڃي ٿي. جڏهن سج جي آڏو ڪا اوٽ نه رهندي، ته پوءِ سج هر وقت نظر ايندو.

هيءَ "معائني" يعني هڪ ٻئي کي ڏسڻ جو مقام آهي ۽ ان کي قاب قوسين چون ٿا. الله تعاليٰ دنيا توڙي آخرت ۾ حڪمت عطا ڪري ٿو، پوءِ جيڪو ان تي وڏيڪ مضبوطيءَ سان قائم رهي ٿو ته اهو حقيقت تائين پهچي ٿو. ڇا تو سندن اهو قول نه ٻڌو آهي: "**ما تجلى الله في شيء ثم احتجب عنه**" يعني: "جڏهن الله تعاليٰ ڪنهن شيءِ ۾ تجلي ڪري ٿو ته پوءِ ان کان وري اوٽائتو نٿو ٿئي".

هن سلسلي ۾ هي شعر آهي:

يا مونسى بالّليل ان هجع الورىٰ
و محدثى من بينهم نهارا

معنيٰ: اي رات جو مون سان ونڊر و رونهہ ڪندڙ. جڏهن سڄي مخلوقات سمهي رهي ٿي! ۽ ڏينهن ڏٺي جو ماڻهن درميان مون سان ڳالهہ ٻولهہ ڪندڙ! اهو ٺي وچ وارا واسطا وسيلا ختم ڪري ڇڏي ٿو تہ پوءِ اهڙو ڪلام ٻڌڻ ۾ اچي ٿو جيڪو نہ اندر هوندو آهي ۽ نہ ٻاهر.

[٣٧] موٽي ممڪنا نڱئو، ڇڏي ملڪ مڪان
آيو منجهہ اوطان، پردا سڀ پري ٿئا

نثري ترجمو: جيڪو عالم امڪان ۾ اچڻ کان پوءِ وري اهو جهان ۽ مڪان ڇڏي نڪري ٿو تہ اهو پنهنجي اصل ماڳ تي ضرور رسندو. اتي هن لاءِ سڀ پردا ۽ حجاب هٽيل هوندا.

يعني جيڪو عالمِ امڪان، جنهن مان مراد آهي "عالَمِ خلق ۽ امر" ان کان ٻاهر نڪتو ۽ عالمِ وجوب ۾ آيو. جيڪو سندس بڻ بڻياد يا شروعات آهي، ۽ هن سفر کي "سفر الي الله" (الله ڏانهن سفر) چئجي ٿو. جڏهن اهو سفر پورو ٿئي ٿو تہ وصال نصيب ٿئي ٿو ۽ ان کان پوءِ ڪو حجاب ڪونهي، ڇاڪاڻ تہ اتي ڪائنات دنگ ڪري ٿي. پر قرب جا مرتبا ۽ درجا اڻ ڪٿ آهن. تہ پوءِ جيڪو اڳتي وڌي هڪ ڪان پوءِ ٻئي سفر ۾ داخل ٿئي ٿو تہ ان کي بہ الله ڏانهن سفر چئجي ٿو ۽ وري جڏهن شهود جي ماڳ کان ڪائنات ڏانهن موٽ ڪري ٿو تہ ان کي بہ الله وٽان سفر چئبو. ان لحاظ سان جملي ٽي سفر آهن {31}. پر معلوم هئڻ گهرجي تہ "حدِ امڪان" جي پڇاڙي کي رسڻ ولايت جو پهريون قدم آهي. بهرحال ان کان اڳتي بہ ان ۾ وسعت ايندي رهندي ۽ آخرين مقام "مقامِ محمدي" آهي جيڪو "وصل عرياني" آهي، ۽ ان کي مقامِ محمود چون ٿا. اها دراصل ذات جي تجلي آهي، جنهن جي نڪا صورت آهي نڪو مظهر ۽ نڪو ان جي معنيٰ ڪڍي سگهجي ٿي. ساڳيءَ طرح ان جو ڪو اشارو يا عبارت بہ نہ آهي. انهيءَ ڪري چون ٿا. "من عرف ربه ڪل لسانه". "جنهن رب کي سڃاتو، ان جي زبان گونگي ٿيو پوي"! ۽ هو آفاق ۽ انفس يعني هن خارجي دنيا ۽ پنهنجي نفس جي دنيا کان ٻاهر ڪڍيو وڃي ٿو تہ جيئن ڪيس گوهر مقصود جي حاصلات ٿئي. وري جنهن اهو ذائقو

چڪيو تنهن چڻ اهو آخرين مقصد ماڻيو جنهن کان مٿي ٻيو ڪو مقصد ناهي ۽ ان کان سواءِ ٻيو ڪو غرض ڪونهي. انهيءَ مقام جي سمجهاڻي ڏيندي شيخ اڪبر ابنِ عربيؒ چوي ٿو تہ اهو ائين آهي جو تون پنهنجي صورت کي حق جي آئيني ۾ ڏسين. پر مجدد الف ثانيؒ (ان جو رد ڪندي) چوي ٿو تہ اها ذات جي تجليءَ جو ڏاڪو آهي ۽ ان ذات جو ڪو عين نہ آهي، ڇوتہ اهو آئينو ذات (الله) جي قدرت جي نشانين مان هڪ نشاني آهي، عين ذات نہ آهي.

[٣٨] جبل اوڏو آهي، جي ٿئي قراري ڪين ۾
تہ محب موسيٰ گهاءِ، هوند پسي ڪرين پٽ ۾

نثري ترجمو: تنهنجي (وجود جو) جبل توکي ويجهو آهي. جيڪڏهن اهو "ڪين" يا نفيءَ ۾ قرار وٺي تہ پوءِ تون بہ حضرت موسيٰ وانگر محب جي جلوي جو تاءُ نہ سهي پَٽ تي ڪري پوين.

مطلب آهي تہ، جيڪڏهن تنهنجي نفس جو جبل پنهنجي اصلي ماڳ يعني عدم ۾ قرار وٺي تہ جيڪر تون اها تجلي بنا حجاب جي ڏسي سگهين. بلڪ انهيءَ نور جي تجليءَ جي اثر ڪري تون بيهوش ٿي ڪري پوين، جيئن موسيٰ عليہ السلام سان ٿيو هو. ڇوتہ هن پنهنجي رب کي ان کان بعد ڏٺو جڏهن جبل عدم جي مڪان ۾ قرار ورتو، تڏهن تہ بيهوش ٿي ڪريو، جيڪڏهن ديدار نہ ڪري ها تہ بيهوش ٿي نہ ڪري پوي ها.

[٣٩] پاڻي لهر پسڻ ۾، برابر ٿئا
ڪي اتيئي اڙيا، ڪي لنگهي مقصد مڙئا

نثري ترجمو: پاڻي ۽ ان مان پيدا ٿيندڙ لهرون ڏسڻ ۾ برابر يعني هڪ جهڙا نظر اچن ٿا. ڪي اتي ئي منهنجي بيهي رهن ٿا، تہ ڪي وري ان کان اڳتي وڌي مقصد تائين پهچن ٿا.

هي انهيءَ مقام ڏي اشارو آهي، {32} جتي قديم (الله جي ذات) ۽ حادث (ڪائنات/مخلوق)سواءِ ڪنهن فرق جي ٻئي هڪ جهڙا آهن. جن "اتحاد" (وحدت

الوجود) جي ڳالھ ڪئي آهي، انهن اها شيءِ آڏو رکي ائين چيو آهي. اتان ئي ڪي عارف ڏاڪا چڙهي ڪمال کي پهچن ٿا ۽ ڪي وري هيٺ ڪري تڙ جي نڪرن ٿا.

الله ۽اجهاري کي سوال آهي ته هر هنڌ پنهنجي فضل ۽ احسان سان ڪامل عافيت وارو معاملو فرمائي! شرح الاسراءِ ۾ اهڙي وضاحت ملي ٿي.

[٤٠] لنگهي عالم امڪاني، وڃي وصل ٿئا
پاٽي تنهن پئا، جت ٻيڙيون ٻجرا ٻڏيون

نثري ترجمو: اهي (سالڪ) هي امڪان جو جهان پار ڪري وڃي واصل (بالله) ٿئا. اهي اهڙي تارپاٽيءَ ۾ وڃي داخل ٿيا، جتي هر قسم جون ٻيڙيو ن ۽ ٻيڙا ٻڏي گم ٿي وڃن ٿا.

يعني جڏهن هنن جو "سير الي الله" (الله ڏانهن سير) پورو ٿي ويو پوءِ وري "سير في الله" شروع ڪيائون ۽ ان جو فضل، ڪرم ۽ نور ساڻن ساٿي رهيو، ڇو ته جيڪڏهن سندس فضل ۽ ٻاجھ نه هجي ته عقل کي اتي ڪا طاقت ڪانهي. دراصل انهيءَ سير جي ڪا انتها ڪانهي، جيڪڏهن اهو تفصيلي قسم جو هجي، يا ڪٿي اجمالي يعني مختصر قسم جو هجي. ليڪن جڏهن ذات سان وصال ماڻڻ ڪان پوءِ عارف بنا ترسڻ جي اتان موٽ ڪائي ٿو ته سندس اهو سير الله جي ساٿ سان (السير عن الله بِالله) بنجي پوي ٿو.

جَنين ڏٺو پاڻ، تنين ڏٺو سپرين
[٤١] غلط ايءُ گمان ته عارف پسي آرسي

نثري ترجمو: اهي (سالڪ) جن پنهنجو پاڻ کي ڏٺو (اندر جو مشاهدو ڪيو) تن ڄڻ پنهنجي محبوب کي ڏٺو. اهو غلط خيال آهي ته عارف فقط عڪس ڏسي ٿو يعني حقيقت نٿو ڏسي.

مطلب ته ذات جي حقيقت کي ذات کان سواءِ ٻيو ڪو به نٿو ڏسي سگهي ۽ جيڪو واصل ٿئي ٿو انهيءَ جو مقصود به باطن جو مشاهدو ٿئي ٿو جنهن کي معنيٰ يا حقيقت به چئجي ٿو. اهڙو شخص وجوبي آهي، ذات جو دروازو بند آهي ۽ ان تائين وصول جي ڪا

صورت ناهي، سواءِ نالي جي. اها وضاحت "الاسراءِ" ۾ ان جي شرح ۾ آهي. انهيءَ ڪري عارفن جو چوڻ آهي تہ "**انت غمامة علىٰ شمسك فاعرف حقيقة نفسك**" "تون پاڻ پنهنجي سج مٿان ڪڪري (ڍڪ بڻيل) آهين، سو پنهنجي نفس جي حقيقت کي سُڃاڻ". "الاسراءِ" جي شارح جو چوڻ آهي تہ معنيٰ تنهنجي اندر ۾ آهي، ۽ جيڪو تون پنهنجو باطن ڏسين ٿو تہ اهو "حق" آهي. جيتوڻيڪ تنهنجو ظاهر مخلوق آهي. ٻين لفظن ۾ "**من عرف نفسه فقد عرف ربه**" {33}.

تنهنجي واٽ وجود، ٻهر پڇ ۾ پيچرا
[٤٢] مڙ وئي تن معبود، جي قريبي رهن ڪين جي

نثري ترجمو: تنهنجو وجود (اندر) ئي تولاءِ صحيح واٽ آهي، ان کان ٻاهر ٻئي ڪنهن رستي جي پڇا نہ ڪر. اهي پنهنجي معبود يا اصل مقصود وٽ آهن، جيڪي ڪين يا نفيءَ جي وسنديءَ ۾ رهن ٿا.

يعني ڪو حجاب يا پردو ڪونهي سواءِ تنهنجي وجود جي، پوءِ انهيءَ ڪري تولاءِ واٽ بہ اها وجود واري آهي. لهذا جڏهن تون پاڻ کي فنا ڪندين تہ پنهنجي حقيقت کي ماڻي وٺندين ۽ اهائي اصل مراد يا مقصد آهي. پر ماڻهو حقيقت جي سڃاڻپ ۾ ڌار ڌار درجا رکن ٿا ڇاڪاڻ تہ سندن فنا ۾ بہ تفاوت ۽ ڌار ڌار درجا آهن.

اسر اين ڏانهن مچڻ رهين رڃ ۾
[٤٣] جزي جائز ناهہ، ڪل ريءَ ڪنڻ ڏينهڙا

نثري ترجمو: توکي گهرجي تہ مٿي آسمان ڏانهن روانو ٿئين، نہ تہ تون رڃ ۾ رُهجي ويندي. ڪنهن بہ جُزي کي اهو نٿو جُڳائي تہ پنهنجي اصل يا ڪل کان الڳ ٿي زندگي گذاري.

جاڻ تہ تنهنجو روح جزئي آهي ۽ عالم جو روح ڪلي (لوح محفوظ ۾) آهي. وري جيڪي نيڪ بخت آهن تن جا روح الڳ ٿيڻ کان پوءِ جنت الماويٰ توڙي سدرة المنتهيٰ تي ڪلي روح ڏانهن نيئي گڏايا وڃن ٿا. پر جيڪي اياڻا آهن انهن لاءِ آسمان جا دروازا

ڪونه ٿا ڪلن ۽ انهيءَ ڪري اهي فلڪ قمر جي هيٺان پٽڪندا رهن ٿا ۽ اها جڳهه نسورو باهه جيان آهي، پوءِ ويل آهي انهيءَ جزي لاءِ جيڪو پنهنجي ماڳ کان وچڙي ٿو ۽ انهيءَ هنڌ وري موٽي نه ٿو پهچي. ڪلي روح لوح محفوظ آهي جنهن ۾ به قوتون آهن: هڪڙيءَ جو واسطو علم سان آهي جنهن ذريعي هو علوم حاصل ڪري ٿو ۽ ٻين کي ڏئي ٿو. ٻي قوت فعلي آهي جنهن سان عناصر ۾ صورت پيدا ٿئي ٿي. پوءِ اها صورت جيڪا نفس ۽ بدن جي حڪم يا تصرف ۾ آهي اها جڏهن عناصر جي تصرف ۾ اچي ٿي ته اها اصلي صورت جي قابل قبول ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري نفس ڪلي کي روح ڪلي پڻ چيو وڃي ٿو. ساڳيءَ طرح "قلم اعليٰ" کي "عقلِ ڪل" چون ٿا. انهيءَ کي فيلسوف يا حڪيم وري "عقل اول" جو نالو به ڏين ٿا {34}. پر ڪل ۽ جز جي اطلاق منجهان اها عام مشهور معنيٰ نه ونجانءِ جيڪا تو وٽ آهي، ته اهو اهڙو ڪل آهي جيڪو پنهنجي جزن جي حساب سان گهٽجي ۽ وڌي ٿو، نه نه! پوءِ جيڪو ووڙيندو يا ڏوريندو سو ضرور منهن مقابل ٿيندو.

صورت معنيٰ پاڻ ۾، ڪونهي وچ وچا،
هو نه سڄاپي هن ري، هيءَ مور نه موجودا [٤٤]
ڪٿي جوهر ڪونجي، ڪٿي عرض آه
حقيقت هيڪاه، پر نالن مٿو ناهه ڪي

نثري ترجمو: صورت ۽ معنيٰ جي وچ ۾ ٻي ڪا شيءِ ڪانهي. الله جي ذات (معنيٰ) انهيءَ صورت کان سواءِ سڃاڻپ ۾ نٿي اچي، پر صورت (انسان) جي مورڳو هستي آهي ئي ڪانه. اها ذات ڪٿي "جوهر" ڪونجي ٿي، ته ڪٿي وري ان کي "عرض" چون ٿا. دراصل حقيقت هڪڙي آهي، پر ان جا نالا (اسماءَ ۽ صفات) اڻ ڳڻيا يا اڻ ڪٿ آهن.

هتي اهو اصول بيان ٿيل آهي جيڪو تحقيق وارن جي علم جو بنياد آهي ۽ اهو هي آهي ته **"ما في الوجود الا الله"** يعني ڪائنات ۾ الله کان سواءِ ٻيو ڪجهه نه آهي. انهيءَ جي سمجهاڻي "همه اوست" چوڻ سان پڻ ڪئي وڃي ٿي. مثنويءَ جو صاحب

مولانا رومي، شيخ اڪبر ابن عربي، شيخ سعدي، مولوي جامي ۽ سندس شاگرد لاري، شيخ عبدالحق دهلوي، جلال الدين دواني، شيخ فريد الدين عطار، شيخ حميد الدين ناگوري، تفسير حسينيءَ جو مصنف ۽ امام غزاليؒ پڻ اها راءِ رکن ٿا. علامه تفتازاني پڻ ان جي تائيد ڪئي آهي جيئن ابنِ حجر پنهنجي فتاويٰ ۾ نقل ڪيو آهي. ان جو تفصيل هن ريت آهي ته موجود حقيقت جي لحاظ کان وجودِ مطلق آهي، جنهن جو نه نالو آهي ۽ نه ان لاءِ ڪو حڪم آهي ۽ نه نفي آهي ۽ نه اثبات. باقي عَلمي ۽ غيبي تعينات (اسماءِ، صفات ۽ اشارات) فقط اعتباري امر جي حيثيت رکن ٿا، جن کي حقيقت ۾ ڪو وجود ڪونهي. پر اهي وجود بابت احڪامن جا شرط آهن، جيڪي حسي، عقلي ۽ شرعي آهن ۽ انهن جي ڌار ڌار هئڻ ڪري وجود بابت ڌار ڌار احڪام لڳن ٿا {35}. پر جيڪو انهن سڀني بابت هڪڙو حڪم ٿو ٺهرائي ته اهو هنن (صوفين) وٽ زنديق آهي. ساڳيءَ طرح جيڪو ذات مطلق جو اثبات (جيڪي الله جي اسماءِ ۽ صفات جا منڪر آهن) نٿو ڪري ته اهو وري سوفسطائي آهي يا معطله (ڪنهن طرف ڪونه) مان آهي، جيڪڏهن ڪو چوي ته پوءِ نصاريٰ يعني عيسائي ڪافر ڇو آهن؟ مان چوندس ان جو جواب هي آهي ته هنن الله کي هڪ (شخص) ۾ محدود ڪري ڇڏيو آهي. يا وري جيڪڏهن تون چوين ته بت جي پوڄا ڪندڙ ڇو ڪافر آهي؟ ان جو جواب هي آهي ته عبادت جو حڪم مطلق هجڻ واري درجي تي آهي، جڏهن ته بت مقيد آهي ۽ ان ۾ مطلق جو اظهار قطعي نٿو ٿئي.

وري جيڪڏهن تون چوين ته ثواب ۽ عذاب ڇو آهي؟ ته ان جو جواب هي آهي ته جڏهن معلوم ٿيو ته احڪام پنهنجي حيثيت جي اعتبار سان مختلف ٿين ٿا ۽ مطلق سان ڪو عذاب ثواب لاڳو نٿو ٿئي. اهوئي سبب آهي جو چوندا آهن ته عارف لذت ۽ الم کان خالي آهي، بلڪ هو ڪفر ۽ ايمان، جنت ۽ دوزخ کان پري آهي. اهڙيءَ طرح ٻيا سڀ احڪام پڻ، ڇاڪاڻ ته هو مطلق جي مرتبي کي پهچي وڃي ٿو. اتي جيڪڏهن تون چوين ته پوءِ منصور کي ڇو قتل ڪيو ويو؟ ان جو جواب آهي ته انهيءَ شرعي حڪم جو تعلق سندس ظاهر (ظاهري بدن) سان آهي ۽ ظاهر ناقص بلڪ معدوم هوندو آهي (سو منصور جو جسم مقيد آهي). پوءِ ڪيئن ٿو ٿي سگهي ته (سندس جسم) عين وجود مطلق بنجي وڃي. هن مان توکي ڄاڻ ٿي وئي ته هي سمورو عالم "اعراض" (فقط ڏيک ۽ رُڄ مثل) آهي ۽ اهي (اصل) وجود جا اعتباري نمونا ۽ رنگ آهن. حقيقت ۾ اصل

وجود جو تہ ڪو نالو ئي ڪونہ آهي ۽ جيڪو وجود آهي ان لاءِ عبارت تنگ آهي يعني ان جي سمجهاڻي ڏکي آهي. اهوئي سبب آهي جو فقط ان جي حسي، عقلي ۽ شرعي صفتن جو ئي ملاحظو ٿي ٿو سگهي. جنهن ڪري معين صفات جي لحاظ سان ان جو ڪونہ ڪو نالو ٿي ٿو پوي، ۽ سندس جيتريون صفتون آهن، انهن جي لحاظ سان سندس نالا بہ ايترا آهن. ذات جي سڃاڻپ صفات کان سواءِ نٿي ٿئي، پر صفت جو پنهنجيليڪي ڪو وجود ڪونهي. مثال طور "السميع" اهو صفت جي اعتبار سان نالو آهي ۽ سمع (ٻڌڻ جي صفت) آهي. هتي اهو سمجهڻ گهرجي تہ اسماءِ حقيقي ۾ وجود ٻڌايل {36} الفاظن جي مدلول جو عين آهي. ساڳيءَ طرح اهي اسماءِ يعني نالا پنهنجي ذات جي مرتبي ۾ عين ذات آهن. مولانا جامي عليه الرحمه چيو آهي:

آب در گِل گِل ست، گِل درآب
عين آب، اين دقيقہ را درياب

(پاڻي مٽي ۾ مٽي آهي ۽ مٽي پاڻيءَ ۾ عين پاڻيءَ آهي، اها رمز صحيح سمجهہ).

ٻئي ڪنهن جو شعر آهي:

حق جان جهان است جهان جملہ بدن
توحيد همين است و دگر حيلہ و فن

معنيٰ: حق تعاليٰ هن جهان جو روح آهي ۽ هي جهان ان جو بدن آهي. توحيد اهائي آهي، باقي ٻيون ڳالهيون ڦند ڦير آهن.

امام غزاليؒ چيو آهي، پاڇي وانگر جسم کي بہ ڪو وجود ڪونهي. حقيقت ۾ جيڪو موجود آهي اهو روح آهي. انهيءَ ڪري جنهن جو روح فاني ٿيو تنهن کي صوفين جي اصطلاح ۾ فاني چون ٿا. جيڪڏهن تون چوين تہ روح جي فنا جو ڇا مطلب آهي؟ آءٌ چوندس ۽ جيئن اڳ ۾ بيان ٿي چڪو تہ ان جو مطلب آهي سندس صفتن جو فنا ٿيڻ، جيڪي اعتباري امر آهن، جن جي ڪري روح لذت ۽ الم جي اثر هيٺ اچڻ جوڳو ٿئي ٿو. انهيءَ ڪري جڏهن ظاهر (جسم) سان روح جو تعلق ختم ٿئي ٿو تہ اهي صفتون فنا ٿي وڃن ٿيون ۽ روح مطلق حيثيت اختيار ڪري ٿو ۽ خارجي اثر (قبول ڪرڻ) کان

نکري وڃي ٿو. جيئن اصل ۾ هو ائين هو. اتي هو الم ۽ لذت حاصل ڪري ٿو ۽ عين لذت ۾ هوندي الم ۾ رهي ٿو. ساڳيءَ گهڙيءَ ۾ هو ڪنڊڙ ۽ نہ ڪنڊڙ بڻجي پوي ٿو. انهيءَ ڪي چون ٿا، **"انا بلا انا"** يعني "مان بنا مان جي" ۽ اضافت کان سواءِ اضافت ڪري ٿو ڇاڪاڻ تہ هو ذاتِ مطلق تائين پهچي وڃي ٿو. هتان معلوم ٿيو تہ جيڪا شيءِ مخلوق (نئين خلقيل) آهي سا آهي روح جو تعلق (ڳانڍاپجڻ) انهن علمي ۽ جسماني قيودات ۽ اعتبارات سان. پوءِ جڏهن اهو تعلق (ڳانڍاپو) ختم ٿئي ٿو تہ باقي خالق بچي ٿو جيئن پهريان هو. ان جو مثال ڪپڙي وانگر آهي، جيڪو خاص شڪل ۾ اٽيل آهي پر جڏهن هيهر سندس اها اٽت واري شڪل زائل ٿئي ٿي {37} تہ وري وڃي ساڳي ڪپهہ بچي ٿي چوتہ اٽت فنا ٿي وئي. هتان روح جي موت ۽ فنا ٿيڻ مان جسم جو موت ۽ فنا ٿيڻ جو مطلب سمجهي سگهجي ٿو، ڇو تہ موت خاص شڪل جو خاتمو ٿي تہ آهي. ورنہ موجود ختم نٿو ٿئي ۽ معدوم موجود ٿي نٿو سگهي. حقيقت ۾ اهي تہ طور طريقا يا پهراڻ آهن، جيڪي ڪين وجود پهرائي ٿو ۽ پوءِ انهن جي تخليق ڪري ٿو انهن کي الله پيدا ڪري ٿو. جيئن الله تعاليٰ جو فرمان آهي: **"بل هم فی لبس من خلق جديد"**. (**١٥:٥٠**). معنيٰ: "بلڪ اهي تخليق جي نئين پهراڻ ۾ آهن". حاصل مطلب اهو ٿيو تہ ذات واحد آهي ۽ صفتون لا تعداد آهن ۽ هر صفت جي لحاظ سان انهيءَ ذات جو ڪلي يا جزئي نالو ملي ٿو.

ان جو مثال وڻ، پٿر، انسان، ٻج ۽ مکيون (جيت جڻيا) وغيره آهن. پر انهن مان ڪوبہ نالو الوهيت جي درجي تي نٿو رکي سگهجي، سواءِ انهن نالن جي جيڪي شريعت ۾ ڏنايا ويا آهن.

هتان وري سندن انهيءَ قول جو مطلب بہ سمجهجي ٿو جو چون ٿا تہ **"کل العلوم مندرجة فی البسملة"** يعني: "سڀ علوم بسم الله ۾ اچي ويا آهن". اهو هن ڪري جو جيئن احياءُ العلوم ۾ آهي تہ سيئي ڪم الله جي مدد ۽ توفيق سان آهن. وڌيڪ چوي ٿو تہ هتي اسم مان مراد مسميٰ آهي. سندس چوڻ جو مطلب هي آهي تہ سمورا ڪم انهيءَ وجود (الله جي ذات) جي آذار تي قائم آهن. جيئن ذاتي صفت ۽ فعل، موصوف سان قائم هوندا آهن. پر جيڪڏهن تون اهو سوال ڪرين تہ پوءِ شريعت هر صفت جي لحاظ سان (الله جا) نالا رکڻ کان ڇو منع ڪئي آهي. جهڙوڪ "شجرية" (وڻ هئڻ) جڏهن تہ

"شجرية" (وڻ هئڻ) بلاشڪ انهيءَ "وجود" (ذاتِ مطلق) سان قائم آهي؟ ان جو جواب هي آهي تہ ان جا ٻہ سبب آهن. پهريون هي تہ ان سان الله تعاليٰ بابت تقيد ۽ محدوديت جو گمان ٿيندو، ڇاڪاڻ تہ وڻ ظاهر ۾ محسوس ۽ محدود شيءِ آهي. ٻيو هي تہ وڻ هجڻ اهڙي شيءِ آهي جنهن جو ضد موجود آهي ۽ ان ضد جي لحاظ سان هو فنا ٿيڻو آهي. جڏهن تہ الله جي اهڙي ڪا صفت بيان نٿي ڪري سگهجي، جنهن جو ڪو ضد هجي. وري جيڪڏهن تون چوين تہ حياتي ۽ علم جو ضد موت ۽ جهل آهي، ساڳيءَ طرح ٻيون صفتون پڻ جيڪي الله جون صفتون آهن {38}، الله لاءِ اهي ڪيئن ٿيون ڇيون وڃن؟ ان جو جواب هي آهي تہ الله لاءِ جيڪي صفتون ثاهيون ٿيون وڃن اهي ڪلي ۽ مطلق آهن ۽ "وجودِ مطلق" انهن مان ڪنهن کان بہ خالي نٿو ٿي سگهي. سوچيو تہ جيستائين ڪاٺي آلي هوندي آهي تہ ان جي زندگي ٻئي قسم جي هوندي آهي پر جڏهن اها سڪي وڃي ٿي تہ ان جي زندگي متجي ٻئي قسم جي ٿي وڃي ٿي. وري جڏهن سڙي رک ٿي ويندي آهي تڏهن ان ۾ اڃان ٻئي قسم جي زندگي هوندي آهي. ڇاڪاڻ تہ زندگي ۽ علم هڪ خاص شڪل يا هيئت جو نالو آهي. تنهن ڪري جيڪڏهن تون زندگين ۽ علم جي خصوصيتن کي مدنظر رکي ڪاٺيءَ کي ڏسندين تہ پوءِ تون انهيءَ ڪاٺيءَ کي سندس ضد وارين صفتن سان ڏسندين. پر جيڪڏهن تون ڪاٺيءَ جي زندگي ۽ علم جي باري ۾ مطلق وصف طور نظر ڪندين تہ اها توکي هميشہ موجود نظر ايندي ۽ ڪاٺيءَ جي ذات جو ان کان خالي هجڻ ناممڪن آهي.

انهيءَ ڪري اسان مڃون ٿا تہ الله تعاليٰ جي تعريف جزئي حيات سان موصوف نٿي ڪري سگهجي. وري جيڪڏهن تون چوين تہ ڪاٺيءَ ۾ ٻڌڻ ۽ ڏسڻ ڪيئن آهي يا قدرت، ارادو ۽ ڪلام (ڪٿي آهي؟) ان جو جواب آهي تہ ڳالهائڻ، ٻڌڻ ۽ ڏسڻ جو تعلق علم ۽ حيات سان آهي، جڏهن قدرت ۽ ارادي جو واسطو مختلف صورتن ۽ ان کي قبول ڪرڻ سان آهي. جيڪڏهن ٿورو غور ڪندين تہ وري (وڻ جي مطلق صفتن) مان هر هڪ صفت کي ٻيءَ صفت جو عين ڏسندين. انهيءَ ڪري چوندا آهن تہ وجود سمورو قدرت ۽ علم آهي. وڏيڪ سوچ ۽ سمجھہ. تنهن ڪري ڪاٺيءَ جو پڻ انهن ستن صفتن کان بنهہ خالي هئڻ ناممڪن آهي. اهو سڀ ڪجهہ سمجھہ جي ڪميءَ سبب آهي. ورنہ سڀ صفتون جزئي هجن توڙي ڪلي، باطن وجود ۾ سمايل آهن ۽ اهو

انهن سان متصف آهي، ۽ اهي سندس عين وجود آهن ۽ اهي هتي باقي رهڻ واريون آهن. ازل کان ابد تائين. هاڻي مثال طور جزئي موت، جزئي جهل، جزئي عجز، جزئي سڪوت ۽ اهڙا ٻيا مثال [39] اهي اسان جي متاچري (ظاهري) علم پٽاندڙ آهن، نہ تہ حقيقت طور ڪا بہ شيءِ ڪانہ ٿي وڃي ۽ ڪا شيءِ ڪانہ ٿي ٿئي. بلڪہ اهو سڀ هڪ امر آهي، جيئن اڪ جو چنيڻ پر اسين چئون ٿا تہ عجز جزئي قدرت مطلقہ جو هڪ فرد آهي، ساڳيءَ طرح سڪوت وغيره مطلق ضد (نہ ڳالهائڻ) جا فرد آهن. مطلب تہ ذات سيني صفتن سان (سينگاريل) آهي ۽ اها سيني اسمن سان بنا ڪنهن قيد ۽ اطلاق جي مسميٰ آهي. ان جو مثال: هڪڙو شخص آهي جيڪو لکڻ پڙهڻ يا درزڪي يا ڏڪاٽڪي يا لوهارڪي يا رنگريزيءَ وغيره جي وصفن سان موصوف ۽ مسميٰ آهي، يعني هن سان ڪنهن بہ قسم جو قيد يا اطلاق ناهي. پر هن کي ڏکڻ هجڻ سان مقيد ڪرڻ جو مطلب آهي تہ هن ۾ ان صفت کان سواءِ ٻي صفت ناهي. وري هن کي هر قسم جي قيد (صفت) کان آجي ڪرڻ جو مطلب آهي تہ منجهس انهن مان ڪابہ وصف ناهي. ڇاڪاڻ تہ ذات مجرد جي ڪا وصف ناهي ۽ ان جو ڪو خارجي وجود ناهي. پر جڏهن انهيءَ جو ڪو تقيد نہ ڪجي ۽ نہ ڪو اطلاق ڪجي بلڪہ انهيءَ ذات کي هر قسم جي قيد ۽ اطلاق کان وانجهو سمجهي ڏسجي تہ پوءِ اها انهن سمورين صفتن سان موصوف ۽ مسميٰ هوندي ۽ انهيءَ حيثيت ۾ اها ان سڀ يا ڪل جو عين هوندي. اها ڳالهہ آهي جيڪا شيخ ابنِ عربي هنن لفظن ۾ ورجائي هئي. "**سبحان من خلق الاشياءَ و هو عينها**" يعني: "پاڪ آهي اها ذات، جنهن شين کي پيدا ڪيو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي".

لهذا انهيءَ اطلاقي حيثيت ۾ ڪائي مطلق موصوف آهي ۽ هر صفت سان موصوف ۽ سيني اسمن سان مسميٰ آهي، يعني پنهنجي ڪل جو عين آهي. اها ڪائي ان لحاظ سان فاعلي حيثيت واري آهي ۽ تقيد جي حساب سان مفعولي قيد ۾ آهي. انهيءَ لحاظ سان مقيد مطلق جو غير آهي ۽ مطلق مقيد جو عين آهي، ڇاڪاڻ تہ تقيد ان جو هڪ اعتبار آهي. شيءِ پنهنجي اصل ماهيت جي لحاظ سان، ٻين اعتبارن ۽ لحاظن کان اڪ پور ڪندي، پنهنجي اصل اعتبار (ماهيت) جو غير نہ هوندي آهي {40}. ان جو مثال هينئن آهي جيئن زيد پنهنجي حيثيت هوندي ڏڪاٽڪي جو غير نٿو

هجي، جڏهن تہ حقيقت ۾ ڏکاٽکي سندس غير آهي. ڇاڪاڻ ته علم، زندگي ۽ اهڙين ٻين اثرن ۽ صفتن جو اطلاق، جيڪي سڀ وجود جا فعل آهن، اسان مجازي طور ڪريون ٿا. ورنہ اهي صفتون انهن افعالن جي ابتدا ۽ بنياد آهن. اها ڳالهہ سمجهي ڇڏ. انهيءَ ڪري هتي اسان تفصيل کان ڪم ورتو آهي، ڇاڪاڻ تہ وجود جو مسئلو ڏکيو آهي ۽ پوئين دور وارن مان تمام گهٽ ماڻهو ان کي سمجهن ٿا. جن کي اها ڳالهہ سمجهہ ۾ نٿي اچي اهي اجايا اعتراض ڪرڻ لڳن ٿا تہ "ڪلي طبعي" خارجي طور موجود آهي ٿي ڪانہ. جڏهن تہ اها (خارج ۾ موجود نہ هئڻ واري ڳالهہ) ڪلي ممڪن بابت آهي ۽ نہ ڪلي واجب بابت (ڇاڪاڻ تہ اهو خارج ۾ موجود آهي). جيئن فرمايو اٿس "**ليس كمثله شيء**" (**٤٢:١١**). معنيٰ: "هن جي مثال ڪا شيءِ ناهي". هنن جو ٻيو اعتراض هن تي آهي، **انما انا بشر مثلكم (الكهف: ١١٠:١٨)** معنيٰ: "مان نہ آهيان مگر اوهان جهڙو هڪ انسان". حالانڪہ تصوف وارن جو چوڻ اهو ناهي تہ الوهيت، بشريت جي منافي آهي. ڇاڪاڻ تہ مطلق مقصد جي منافي ناهي. ساڳيءَ طرح ٻيو اعتراض هي آهي تہ ڪافرن کي عذاب ٿئي ٿو. چوتہ جيڪڏهن وجود (ذات) شين جو عين آهي تہ پوءِ انهيءَ موجب واجب (تعاليٰ) کي خود عذاب پهچڻ لازم آهي. ان جو جواب هي آهي تہ هو اهو ڪونہ ٿا چون تہ جنهن کي عذاب ٿئي ٿو، اهو مطلق وجود جو عين آهي. بلڪہ هو اهو ٿا چون تہ مطلق مقيد جو عين آهي. تنهن ڪري مطلق عين معذب بنجي ويو ۽ معذب ان جو غير.

جيئن چوندا آهن: (پنهنجي گڏن سبب) حبيب تون آهين، پر هن جو غير! يعني ڪپهہ ڪپڙي ڪان ڌار ناهي پر ڪپڙو ڪپهہ کان اعتباري لحاظ کان ڌار آهي ۽ اهو آهي "اٽت". ان ڪري ڪپڙي جا احڪام ايستائين آهن جيستائين اهو ڪپڙو انهيءَ اعتباري لحاظ ۽ خيال سان آهي ۽ هلندو رهي ٿو. پر جڏهن انهيءَ زائد امر جو خاتمو ٿيو تہ ڪپڙو پنهنجي اصلي حالت ڏانهن موٽي ٿو يعني اهو ڪپهہ ٿي پوي ٿو ۽ اهو چادر ۽ گوڏ پائڻ ۽ ويڙهڻ کان آجو ٿي ٿو پوي {41}. انهيءَ ڪري چيو اٿن تہ جنهن کي موت آيو تنهن کي ڇوٽڪارو مليو. هتان معلوم ٿيو تہ عذاب ۾ هجڻ هڪ خيالي شيءِ آهي جيڪو "مطلق" سان قائم آهي. پر "مطلق" تي ثواب ۽ عذاب جي لحاظ کان هاڪاري توڙي ناڪاري ڪوبہ حڪم لاڳو نٿو ٿئي. اهڙيءَ طرح هتان وري اسان کي

سندس ان قول جو مفهوم سجهه ۾ اچي ٿو جو چون ٿا: ”**ان الصوفي خسر الدنيا والآخرة**“ يعني: ”دنيا توڙي آخرت ٻئي صوفيءَ جي هٿان نڪتل آهن“. ٻين لفظن ۾ ان جو مطلب هي آهي تہ جڏهن هو ذات مطلق جي مرتبي واري لذت ماڻي ٿو ۽ ادراڪ کان عاجز هئڻ ۽ غم ياسيت يعني نراسائي جي لذت ماڻي ٿو تہ دارين (دنيا ۽ آخرت) جي مقيد لذت کان مٿي چڙهي وڃي ٿو.

هتان توکي سمجهڻ کپي تہ ڪيترائي اهڙا آهن جيڪي ميت جي حالت ۾ هوندي زنده آهن ۽ وري ڪيترائي اهڙا آهن جيڪي زنده هئڻ جي حالت ۾ مئل آهن ۽ اهو انهيءَ ڪري آهي جو دنياوي نجات (يعني دنيا جي ڏکن ڏاکڙن کان ڇوٽڪارو) بدني موت ۾ آهي ۽ آخرت کان نجات روح جي موت ۾ آهي. ان جو مثال ڪپڙي جي موت وانگر آهي. ڇوتہ روح جي روحيت جي اعتبار کان ٻاهر نڪري وڃڻ سان اهو مطلق نور بنجي پوي ٿو ۽ صوفين سڀورن سان ائين ٿئي ٿو. تنهن ڪري صوفي لاءِ هن بدني حياتيءَ ۾ دنيا جي سختين ۽ تڪليفن کان نجات ڪانهي، انهيءَ ڪري دنيا جون مصيبتون هنن (يا نبين) لاءِ وڌيڪ سخت هجن ٿيون. پر هو آخرت جي تنگيءَ کان روح جي موت ڪري ڇٽل آهن. پر صوفين کان سواءِ ٻين لاءِ ٻنهي هنڌن تي عذاب هجي ٿو، ڇاڪاڻ تہ اهي ٻنهي هنڌ زنده هجن ٿا. بلڪ هنن لاءِ آخرت ۾ دنيا جي عذاب کان وڌيڪ شديد عذاب آهي. اهو هن ڪري جو هن دنيا ۾ ڪين پنهنجي محبوب شيءِ مليل هئي، جيڪا سندن دنياوي مقصد لاءِ هئي پر آخر ۾ اهي ٻئي ڇٽ ٿي ويا، دنيا جون لذتون هن ڪري ڇٽ ٿي وين جو انهن جا ذريعا يعني حواس ختم ٿي وين ۽ آخرت جون لذتون هن ريت هٿان هليون وين جو سندن روح اعتباري حالتن سان مشغول ٿي ويا ۽ ان جي نتيجي ۾ سندن روحن آڏو حجاب اچي ويو. جنهن ڪري جيئرو سدائين لاءِ مُردو ۽ مُردو ابدي طور جيئرو بنجي پوي ٿو. سو پاڪ آهي اها ذات جنهن پنهنجي لطف کي قهر ۾ لڪايو آهي. ۽ قهر کي وري لطف ۾ لڪايو اٿس، جنهن زندگي ۽ موت کي پيدا ڪيو. يعني عدم ۽ وجود کي تہ جيئن اوهان کي آزمائي تہ توهان مان ڪير ٿو چڱا ڪم ڪري. اهو لڪائڻ بالڪل عقل جي تقاضا موجب آهي.

هن ايتري ساري ڊيگهہ جو مقصد هي آهي تہ مبداءَ ۽ معاد اهي اطلاقي آهن ۽ (شريعت جا) احڪام انهن ٻنهي جي وچ ۾ تقيدات جي صورت ۾ آهن. انهيءَ ڪري

جيڪڏهن تون اطلاق کي پهچي وئين تہ چڻ نجات ماڻيئي. ڇاڪاڻ تہ اهو ثابت ٿيل آهي تہ سڀ مقيد دير مدار ضرور اطلاق کي پهچن ٿا. جيئن قول خداوندي آهي: "**ألا الى الله تصير الامور**" (٥٣:٤٢). معنيٰ: "خبردار، سڀ معاملا الله ڏانهن موٽ ڪائن ٿا". معلوم ٿيو تہ جيڪي ڪافرن جي نجات جا قائل آهن (جهڙوڪ شيخ ابنِ عربي) وٽ بہ هڪ سبب آهي. پر اسين چئون ٿا تہ جڏهن ڪافر ڪفر جي تقيد ڪان مطلق ٿئي ٿو تہ اهو ڪافر نٿو رهي بلڪہ اهو نور بنجي پوي ٿو، انهيءَ ڪري هو جنت ۾ مومن بنجي داخل ٿيندو. اهڙين آيتن جو مطلب هي آهي تہ ڪافر تي جنت حرام آهي ۽ اهو هميشہ لاءِ دوزخ ۾ رهندو جيستائين هو ڪافر آهي. هاڻي سوال هي ٿو پيدا ٿئي تہ ڇا ڪفر جي حالت ۾ موت ڪان پوءِ ڪفر ڪان نجات ٿي سگهي ٿي؟ اهي "متشابهات" (ڏاڍا منجهيل مامرا) آهن ۽ الله ۽ سندس رسول تي ڇڏيل آهن.

وري جيڪڏهن تون پڇين تہ هن سنڌي بيت جي معنيٰ مفهوم جهڙي ڪا ڳالهہ برک اهلِ علم منجهان جيڪي ظاهري ۽ باطني علوم جا جامع آهن، ڪنهن ان جي تائيد ۾ ڪئي آهي؟ ان جو جواب آهي تہ هائو، اهڙن مڙني بزرگن ائين چيو آهي.

امام غزاليؒ احياءُ العلوم ۾، شيخ ابنِ عربيءَ "اسراءَ" ۾ ۽ حضرت مجدد الف ثانيءَ "مبداءَ ۽ معاد" ۾ اها تصريح ڪئي آهي تہ ڪائنات جو صانع ائين آهي جيئن بدن ۾ روح، جيڪو نہ ان ۾ اندر آهي ۽ نہ ٻاهر، نہ ان سان ڳنڍيل آهي نہ جدا، بلڪہ ڪائنات هن سان ئي قائم آهي {43}. جيئن بدن جو قيام روح سان آهي. اهلِ معرفت روح ڪلي جي وضاحت ڪندي چون ٿا تہ اهو وجود مطلق آهي ۽ ان مان مراد اهڙي شيءِ آهي جنهن لاءِ ڪو قيد ناهي ۽ لفظ "انا" ان ڏانهن اشارو ڪري ٿو. فصوص جي شارح (جامي) تڏهن تہ صراحت ڪندي چيو آهي تہ روح هڪ لحاظ سان بدن جو عين آهي ۽ هڪ لحاظ سان ان جو غير آهي. جهڙيءَ ريت ڪائنات جو صانع (هڪ لحاظ سان ان سان گڏ ۽ هڪ لحاظ سان ان ڪان ڌار) آهي. حاصل مطلب تہ هو چون ٿا تہ صانع خود (ڪلي) روح آهي ۽ عالم (ڪلي) بدن آهي پر اهڙيءَ طرح جو ان ۾ نہ ڪو حلول (ان ۾ داخل ٿيل) آهي نڪو اتحاد (ان سان گڏ آهي)، نڪو قرب نڪو بُعد (ان ڪان ٻاهر آهي) نڪو فصل آهي نڪو وصل آهي، بلڪہ هي عالم پنهنجي شان (قيد)، حيثيت ۽ سندس فعل هئڻ واري وصف سان ائين آهي، جيئن ڪپهہ لاءِ ڪپڙو هئڻ. نہ تہ اها ذات واحد

آهي ۽ سندس نالا هن ڪري گهڻا آهن جو سندس صفتون ۽ فعل گهڻا آهن. تنهن ڪري جيڪو "همہ اوست" جو قائل آهي تہ اهو بہ انهيءَ لحاظ سان قائل آهي (ڪلي روح ۽ عالم مبداءَ و معاد ۾ هڪڙي ئي حقيقت آهن) تہ پوءِ سمجهڻ گهرجي ۽ اجائي تهمت نہ هڻجي. هاڻي جيڪڏهن تون سوال ڪرين تہ ان لحاظ کان جيڪڏهن مٿئين مشائخن جي عبارتن تي نظر ڪبي تہ پڌري يا اڻ پڌري نموني وحدت الوجود يعني مڙني شين جي موجود جي وحدت صاف نظر اچي ٿي. آءُ ان جي جواب ۾ چوندس، شيخ سعدي پنهنجي ديوان ۾ چئي ٿو.

نظر آوردم بردم، ڪہ وجود بتو ماند
همہ اسمند، و تو جسمي، همہ جسمند تو جاني

معنيٰ: جڏهن نگاهہ ڪئي ڏٺم تہ معلوم ٿيو تہ فقط وجود تنهنجو ئي آهي. ٻيا سڀ نالا آهن. تون جسم آهين. يا وري ٻيا سڀ جسم آهن تون جان آهين. شيخ فريد الدين عطار "منطق الطير" ۾ وري هيئن چيو آهي:

جملہ يک ذاتست و اما متصف
جملہ يک حرف، و عبارت مختلف

معنيٰ: سيئي شيون هڪ ذات آهن، پر صفتن سان گڏ آهن. ان طرح مڙوئي هڪ حرف آهي، عبارت جدا جدا آهي. شيخ جامي "سلسلة الذهب" ۾ چيو آهي:

در زمان و زمين و ڪون و مڪان
همہ او بين چہ آشڪار و چہ نهان

معنيٰ: زمين ۽ زمان ۾، ڪون ۽ مڪان ۾، سڀ اهو تو نظر اچي، خواهہ ظاهر خواهہ باطن.

مولانا روميءَ پنهنجي مثنويءَ ۾ شيخ ابنِ عربيءَ کان نقل ڪندي وري هيئن چيو آهي:

گفت المعنیٰ "هو الله" شيخ دين {44}

بحر معنیٰ هاست رب العالمين

معنيٰ: "هو الله" جي معنيٰ شيخ (ابنِ عربي واهہ جي) ڪئي آهي، ("هو" جي ضمير جو مطلب "دين" ورتو اٿس ۽) چيو اٿس: ان جي معنيٰ "دين، الله ئي آهي" ۽ جهانن جو پالڻهار، معنائن جو سمنڊ آهي.

وڏيڪ اهو بہ چيو اٿس:

ماعدم هائيم هستي ها نما

تو وجود مطلقي فاني نما

معنيٰ: اسين عدم يا ڪين آهيون پر هستيءَ جي ڏيکاري پيا ڏيون ٿا. تون وجود مطلق آهين، پر فاني يا ڪين ٿو ڏسڻ ۾ اچين.

اڳيان ائين بہ فرمائي ٿو:

او مثال جان ماچون دست وها

بسط و قبض دست از جان شد روا

معنيٰ: هو (الله جي ذات) ساهہ وانگر آهي ۽ اسين هٿن پيرن وانگر. هٿن جو کلڻ ۽ بند ٿيڻ ساهہ جي ڪري ئي آهي.

اهڙيءَ طرح هيا بہ ڪيترائي بيت چيا اٿس، جن جو مطلب آهي تہ سڀ ڪنهن جسم ۾ ذات بہ آهي تہ صفات بہ آهي، جن مان ڪي ڏسي سگهجن ٿا تہ ڪي نہ ٿا ڏسي سگهجن ۽ ان ۾ جنت (ذات) ۽ دوزخ (جسم) اچي وڃن ٿا. مطلب تہ ڪنهن بہ شيءَ ۾ ذاتي ۽ اصلي طرح يعني مطلقا ڪا خرابي ڪونهي. اهو ائين آهي جيئن نانگ جو زهر موت بہ آهي تہ زندگي بہ آهي ۽ پڻ هر ذرو جيئرو ۽ جاڻ وارو (يعني ڪلي ۽ مطلق وارو) آهي. عبدالغفور لاري شرح اللمعات جي حواشيءَ ۾ چوي ٿو: جنهن پنهنجو پاڻ سڃاتو تہ ان ڄڻ پنهنجي رب کي سڃاتو، ڇاڪاڻ تہ هو پاڻ ان (رب) جي حقيقت آهي. امام غزاليؒ پڻ احياءُ العلوم ۾ چوي ٿو تہ جيڪا شيءِ حقيقي طور وجود رکي ٿي اها فقط الله جي ذات آهي ۽ باقي سڀ ان جو ظل يا پاڇو آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو سندس فعل

آهي. پر فعل پنهنجي ذات ۾ معدوم آهي ۽ ان جو اصل ۾ ڪو وجود ڪونهي. تنهنڪري اهو فعل ذاتي طرح معدوم آهي، ۽ غير ڪان سواءِ ڪو وجود نٿو رکي. هتي تون چئي سگهين ٿو تہ فقيه حضرات وحدت الوجود جي ڳالهہ چونہ ٿا ڪن. جنهن ڪري هن مسئلي ۾ اختلاف ٿو ٿي پوي، ڇا اهو اختلاف لفظي آهي يا حقيقي؟ ان جو جواب هي آهي تہ اهو اختلاف لفظي آهي جيڪو تحقيق ڪان پوءِ ختم ٿي وڃي ٿو، جيئن مجدد الف ثانيؒ پنهنجي رسالن ۽ مڪاتيب ۾ ان ڳالهہ جي تحقيق ڪئي آهي. الله جل شانه اسان کي انهن مان فائدو پهچائي. وري جيڪڏهن تون پڇين تہ انهن جي وچ ۾ آخر اهو تنازعو ڪيئن ٿو نبيري سگهين؟ تہ ان جو جواب هي آهي تہ ان جي سمجهاڻي تمام ڏکي آهي، جنهن جي هتي گنجائش ناهي. پر هتي ايترو واضح ڪجي ٿو تہ مطوّل جو مصنف "فن البيان" ۾ اها صراحت هيئن پيش ڪري ٿو. چوي ٿو تہ تون جڏهن چوين ٿو تہ مان "گل ڏٺو" تہ عرف عام ۾ اها ڳالهہ صحيح چئبي. جڏهن تہ حقيقت ۾ تون گلن جو فقط رنگي ڏسين ٿو، ان جو جسم نٿو ڏسي سگهين. شيخ عبدالحق محدث دهلوي صراط جي شرح ۾ جمعي جي فضائل جي بيان ۾ چوي ٿو تہ (انسان جو) جسم معقول وارن وٽ غيرمرئي يعني نظر نہ ايندڙ شيءِ آهي. پر عرفِ عام ۾ ۽ شرع جي لحاظ سان (بدن ڏسي) اهو چوڻ صحيح آهي تہ مان جسم کي ڏٺو. انهيءَ لحاظ سان مومنن جو پنهنجي رب کي جنت ۾ ڏسڻ بہ عرفِ عام توڙي شرع طور صحيح آهي، ۽ اهي پيو ڪجهہ نہ ڏسندا پر اهو الله جي نور جو جلال هوندو.

مجدد الف ثانيءَ جي راءِ آهي تہ هي سمورو عالم اعراض جو مجموعو آهي. اهو سندس مذهب ۽ ڪانئس علاوه وجودين (وحده الوجودي صوفين) جو بہ اهوئي مذهب آهي. معتزلن مان وري نَظام ۽ شيخ ماتريديءَ جو پڻ ان طرف لاڙو آهي. اهڙي پڌرائي "تبصره" ۾ ملي ٿي. پر وجودي حضرات چون ٿا تہ عالم ذات سان قائم آهي. پر مجدد عليہ الرحمه عالم جي (خارج ۾ موجود) صفات سان قائم هجڻ جو قائل آهي. نَظام صفات کي عين قرار ڏئي ٿو. حضرت مجدد عليه الرحمه جو چوڻ آهي تہ اها ڳالهہ عارف ڪامل ڪان سواءِ ٻين ۽ ٻين سمورين شين بابت آهي. ان تي سيني جو اتفاق آهي تہ عارف ڪامل "عرض" ناهي. ان صورت ۾ جڏهن توکي اها خبر پئي تہ پوءِ اتان توکي اهو معلوم ٿي ويو تہ محسوسات (ڏهن حواسن ۾ ايندڙ) غير الله آهن. اها راءِ

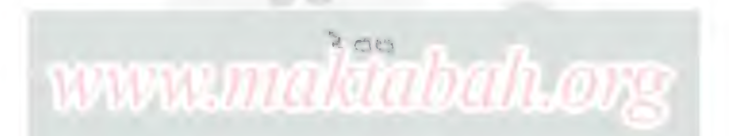
اهل ظاهر توڙي اهلِ باطن ۽ وجودي توڙي شهودي سڀني حضرات جي آهي. پر محسوسات الله جي ذات کان پري ناهن. ڇاڪاڻ تہ هو ان سان ئي قائم آهن. جيئن ان تي ٻنهي ڌرين جو اتفاق آهي، اها ڳالهہ "تبصره" ۾ آيل آهي:

ان ريت اهلِ ظاهر پڻ مڃن ٿا تہ هر شيءِ هن سان قائم آهي ۽ وجودي حضرات جي انهيءَ قول جو پڻ اهوئي مطلب آهي، جڏهن هو چون ٿا تہ "همہ اوست" يعني سڀ هو پاڻ آهي. يعني سڀ ڪجهہ سندس اثر سبب آهي ۽ سڀ ان جو پاڇو آهي يا سڀ ان جو فعل آهي يا هن جي ڪري قائم آهي. مطلب تہ سمورين شين جي ڏانهس نسبت ظهور جي اعتبار کان آهي وجود جي اعتبار کان نہ آهي. يعني سڀ ان جو ظهور آهي ۽ غير جو ظهور ڪونهي. انهيءَ ڪري هي سمورو عالم سندس مظهر آهي، جنهن تي ٻنهي ڌرين جو اتفاق آهي ۽ ان ۾ ڪو تڪرار ڪونهي. پر پوءِ انهن مان ڪي چون ٿا تہ مظهر خود ظاهر جو عين آهي، جيئن اڪثر مشائخ چون ٿا. پر وري انهن مان ڪي چون ٿا تہ مظهر سندس غير آهي ۽ اها راءِ مجدد الف ثانيءَ جي آهي. بهرحال حق سچ اهو آهي تہ ٻئي ڳالهيون شريعت توڙي حقيقت جي نظر سان صحيح ۽ برصواب آهن. پر جيئن تہ مجدد عليه الرحمه نبوت جو وارث هو، جيڪا شريعت جي پاسي کي ترجيح ڏئي ٿي، جنهن ڪري پاڻ "غيريت" کي سرسي ڏني اٿس. ڇاڪاڻ تہ شريعت غير ۽ غيريت تي مبني آهي. ورنہ مولانا روميءَ چيو آهي:

چون ڪہ بي رنگي اسير رنگ شد
موسيٰ و فرعون اندر جنگ شد
چون بہ بيرنگي رسي کان داشتي
موسيٰ و فرعون اندر آشتي

(جڏهن بي رنگي رنگ جي قيد ۾ اچي وئي تہ موسيٰ ۽ فرعون ۾ جنگ ٿي وئي. پر جڏهن تون ان بي رنگيءَ کي رسندين جيڪا تو وٽ اصل ۾ هئي تہ موسيٰ ۽ فرعون پاڻ ۾ صلح ۾ آهن).

يعني: حقيقت ۾ (مبداءَ توڙي معاد ۾) ڪثرت آهي ئي ڪانہ. ان ڪري (حقيقت جي ڏاڪن تي چڙهڻ کان پوءِ) حاڪم ۽ محڪوم عليه جو تصور نٿو رهي سگهي.



[٤٥] كتي نظر نقل جو، كتي تين كلام
كتي فوج فكر جي، كتي مات مقام
كتي مس چون مام، كتي كجھ پڌرو

نثري ترجمو: اهي عارف (حالتن جي تقاضا موجب) ڪڏهن پنهنجي نظر فقط نقلي علوم (تفسير، حديث، فقه وغيره) تائين محدود رکن ٿا ته ڪڏهن وري هو علمِ ڪلام جو سهارو وٺن ٿا، ڪڏهن فڪر ۾ غرق آهن ته ڪڏهن وري مات جي مقام ۾ هليا ٿا وڃن. ڪنهن مرحلي تي هو مشڪل سان ڪا راز جي ڳالهه ڪن ٿا ته ڪڏهن وري بالڪل پڌرو سڀ ڪجهه چئي ڏين ٿا.

هيءُ ذڪر انهيءَ عارف داناءُ جو آهي ته جڏهن هو گفتگو ڪري ٿو ته انهيءَ فن جي مناسب نموني اختيار ڪري ٿو ۽ ہي ڪا به اجائي ڳالهه ان سان نٿو وچڙائي، بلڪ اهڙي صاف انداز سان ڳالهائي ٿو. انهيءَ فرق سبب عارفن ۾ فرق ٿين ٿا، اهو فرق آهي، صاف عبارتون ۽ ليڪ آٽڻ جي ۾ ڪا واڌو ڳالهه وڌائي ۽ اجائي ڊيگهه نه هجي. اهوئي سبب آهي جو جڏهن اهڙو عارف پنهنجي زبان سان (الله ڪان سنئون سڌو) نقلي واردات بيان ڪري ٿو ته پاڻ ڪي انهيءَ ڏنل ہڌل تائين محدود رکي ٿو جنهن جو اثر هن پاڻ محسوس ڪيو آهي. پر جڏهن هو عقليات بابت پنهنجي زبان چوري ٿو ته منطق جي قاعدن تي ہڌل سوچ ۽ فڪر ڪي ڪم آڻي ٿو ۽ ہي ڏُرڪي جواب ڏيڻ واسطي اهي دليل ڪم آڻي ٿو، جن تي سندس مخالف جو اعتقاد هوندو آهي، پاڻ ہلي انهن تي اعتقاد نه رکندو هجي. جڏهن هو حقيقت بابت زبان ڪولي ٿو ته هميشه حق سان گڏ هلي ٿو، جتي به ڪيس حق وٺي وڃي. انهيءَ هنڌ هو ڪنهن خاص مذهب جو خيال نٿو رکي ۽ نه وري ان ڏس ۾ ڪنهن دوست يا پاڙيسريءَ ڪي خيال ۾ آڻي ٿو. "**فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر (١٨: ٢٩)** معنيٰ: "جنهن ڪي وڻي ته ايمان آڻي ۽ جنهن ڪي وڻي انڪار ڪري". اتي هن جي زبان سچ ۽ انصاف جي زبان ٿي پوي ٿي جيڪا هر وقت حق ڏانهن مائل رهي ٿي جتي به اهو هجي. پر جڏهن اهلِ انوار (اشراقين) جي زبان ۾ ڳالهائي ٿو

ته اهي اصطلاح ڪم آڻي ٿو جيڪي الاهي اسرارن جا ڄاڻندڙ انهن رازن کي بيان ڪرڻ وقت ڪندا آهن جنهن جو خاص علم سندن اندر ۾ هوندو آهي. اهو علم ان ڪري حڪمتِ الاهي جي پيرويءَ ۾ سندن دلين ۾ لڪل هوندو آهي، ڇاڪاڻ ته الله تعاليٰ اهو علم پنهنجن ڪن خاص ٻانهن تي ظاهر ڪندو آهي پر عام ماڻهن کان ان کي اوٽ ۾ رکندو آهي.

انهيءَ ڪري عارفن لاءِ لازم ٿيو پوي ته اهي ان علم کي اهڙن انسانن ۾ پکيڙن جيڪي الاهي قربت جا لائق آهن ۽ ٻين کان ان کي لڪائين. ان ريت هو اهو علم اهڙن اصطلاحن ۽ لفظن سان ڪين پهچائيندا آهن جيڪي منجهن هلندڙ آهن، ۽ هو متن اها ڳالهه روشن ڪندا آهن ته اهو علم انهن کي ئي سونهي ٿو جيڪي دلئون پاڪ ڌاها ۽ پلارا انسان آهن، جن کي هو (الله جي تقرب واري) رستي جي مڙني منزلن کان واقف ۽ انهن طالبن ۾ رب العالمين طرف حج اڪبر جي منادي ڪندا آهن. اهڙي مرحلي تي جنهن جي روح ۾ پنهنجي اصلي وطن جو اشتياق پيدا ٿئي ٿو ۽ اهو سڏڻ واري (عارف) جي سڏ تي جيءُ چوي ٿو ته هو اهڙن هدايت يافته سالڪن مان ٿي پوي ٿو جن جا ڪيترائي درجا ۽ قسم آهن ۽ انهن مان ٿي پوي ٿو جيڪي پيرين پنڌ هلي توڙي سوارين تي چڙهي واصل بنجي چڪا آهن. انهيءَ وصول واري حالت ۾ ٻه سندن ڪيئي تولا آهن. ليڪن جيڪو حال سان مشغول ٿي ٿو پوي ته هو مات ۾ بالڪل پت وانگر بنجي پوي ٿو، جڻ گونگو آهي ۽ اهو سڀ نتيجو وقت ۽ حال جي ان عارف جي اطاعت جو آهي سندن اهڙي هلت تي سواءِ انهن ماڻهن جي جيڪي اڳيئي گمراهه ۽ ڇٽ آهن، ٻيو ڪوبه اعتراض ڪونه ٿو ڪري. الله جي پناهه اهڙن اياڻن کان! اهلِ ظاهر وارن ويسلن (غافل) جي ڪهڙي ڳالهه ڪجي، خود انهن مان ڪي جيڪي تصوف ۽ عرفان سان نسبت رکندڙ چئجن ٿا، اهي چون ٿا ته مسلمانن جي صراط مستقيم ۾ هي ڪڏا ڪوہا ۽ هلاڪتون ڇو ٿيون رکيون وڃن؟

اهو اشارو هوندو آهي شيخ ابنِ عربي جي ڪتابن ڏانهن جتي شيخ پنهنجي حال بابت ٻڌايو آهي ۽ پنهنجي مقام بابت ڄاڻ ڏني آهي. پر ويچاري (اعتراض ڪرڻ واري) کي اها خبر ئي ناهي ته هر علم لاءِ ان جا پنهنجا ماڻهو هوندا آهن. جيئن الله تعاليٰ ٻاهه جي تخليق کي هن ڪري نه روڪيو آهي جو انهيءَ سان نيڪ انسانن جا



ڪپڙا پڻ سڙي سگھن ٿا. ساڳيءَ طرح الله سبحانہ و تعاليٰ درياءَ ۽ سمنڊ پيدا ڪرڻ کي بہ هن ڪري نہ روڪي ڇڏيو آهي جو منجھس ننڍا ٻوڙي وڏا ٻڏي سگھن ٿا. بلڪ الله تعاليٰ قرآن نازل ڪيو ۽ ان ۾ بہ متشابهات ۽ محڪمات رکي ڇڏيا آهن، جڏهن تہ ڪن متشابهات سان ڪي گمراهہ بہ ٿيا آهن پر قرآن ۾ متشابهات کي انهن لاءِ لاٿو اٿس جيڪي ان جا اهل آهن باقي ٻين کان انهن کي لڪائي ڇڏيو اٿس، ڇاڪاڻ تہ اهڙن ۾ ڪا چڱائي يا ڀلائي ڪانہ ڏٺائين تنهن ڪري انهن کي اهي نہ ٻڌرايائين. ڪي وري چون ٿا تہ اهڙي ڪلام مان ڪوبہ فائدو نٿو وٺي سگھي، حالانڪ هو ڏسي ٿو ۽ هن کي خبر آهي تہ اهڙو چوندڙ جنهن جو بنياد مضبوط ناهي، ان جون ڳالهيون منڍ ڪان ڪا حيثيت ئي نہ ٿيون رکن، جڏهن تہ اهڙي آخري حد تي پهچندڙ جي ڳالهہ کي سمجھڻ لاءِ اهو شرط آهي. انهيءَ ڪري سيئي عارف بصيرت ۽ تحقيق کان سواءِ ڪا ڳالهہ نٿا ڪن. انهن مان ڪن کي خواب جي حالت ۾ واضح حڪم ملن ٿا تہ ڪن کي وري ڪئين قسمن جي ڪشف ۽ الهام وسيلي خبر ملي ٿي ڪن لاءِ وري اها ڳالهہ ثابت ٿي چڪي آهي تہ هو انهن منجهان آهن، جن کان الله تعاليٰ اهو ميثاق وارو عهد ورتو آهي تہ ڪين جيڪو علم مليو آهي اهو سندس ٻانهن کي سيکاريندا جيئن اهي ٻندا الله جو قرب ماڻي سگھن. ڪن تي وري اها ڳالهہ اوائڪي ٿي آهي تہ اها شيءِ نيڪي ۽ تقويٰ بابت هڪ ٻئي سان تعاون، هڪ ٻئي کي حق جي نصيحت ڪرڻ ۽ نادانن جي رنجائيندڙ ڳالهين تي صبر جو سڀ کان وڏو ذريعو آهي. ان جا ٻيا بہ ڪئين عمدا ڪارڻ ۽ اعليٰ مقصد آهن.

بهرحال هر قسم جو نفعو رسائڻ الله تعاليٰ جي هٿ وس آهي هو جنهن کي گھري نفعو ڏئي ٿو ۽ جنهن کي گھري ان کان پري ڪري ٿو ڇڏي. ان ڪري الله تعاليٰ فرمايو آهي تہ چئي ڇڏ تہ مون کي ڪنهن جو وڪيل يا ذميوار نہ بنايو ويو آهي ۽ اهو حڪم گھڻي ڀاڱي عوام بابت آهي. خواص (خاص ماڻهن) بابت ناهي. خاص (خليلن) بابت حڪم هي آهي تہ الله تعاليٰ انهن کي اها نصيحت ٻڌرائي ٿو ۽ انهيءَ رستي تي اڳتي وڌڻ ۾ سندن مدد ڪري ٿو ۽ مٿن هر ڳالهہ کولي ٿو. تنهن ڪري سالڪن منجهان اڪثر اهو اعتقاد رکي ويهن ٿا تہ سندن عروج جي آخري ڇيڙو پهرين آسمان تائين يا ان کان پوءِ

ڪرسيءَ جي مقام تائين آهي يا ان کان پوءِ (وڌ ۾ وڌ) ڪن ٻين مقامات تائين. سي اهو خيال ڪري ويهن ٿا ته ان کان اڳتي ڪو مقام نٿو بچي جنهن جي ذوق (پسڻ) جو هو مزو وٺن، تڏهن سندن همت به جواب ڏئي وڃي ٿي.

اهڙيءَ صورت ۾ عارف ڪامل لاءِ لازم آهي ته هو انهيءَ روحاني سفر جي منزلن جي ڇنڊ ڇاڻ ڪري ۽ انساني لطيفن جي معراج جي آخر تائين پهچي ڏيکاري يعني "سير الي الله" کي توڙ رسائي.

مطلب ته جڏهن ٻانهي کي انهيءَ ريت ان عالم جي اسرارن ۾ نيو وڃي ۽ کيس ملأالاعليٰ جي قرب وارن مڙني خزانن مان حصو حاصل ٿئي ٿو، تڏهن هو هڪ مڪمل ٻانهو بڻجي پوي ٿو. جيڪو هر لحاظ کان مطمئن آهي، فرمانبردار آهي ۽ پاڻ کي فقط الله واسطي يڪسو سمجهي ٿو. الله کيس پنهنجي لاءِ چونڊي وٺي ٿو ۽ کيس نهايت اهڙو شرف وارو ڪري ڇڏي ٿو، جو پوءِ جڏهن هو نماز پڙهي ٿو ته ڄڻ هي سمورو جهان ان سان گڏجي نماز پڙهي ٿو ۽ جڏهن هو خيال ڪري ٿو يا گهري ٿو ته عالمِ ارواح جي حقيقتن کي ڏسي ۽ ان جو مڪاشفو ڪري ته پنهنجي وجود ۾ عالمِ ارواح جي روحاني بلنديءَ کي چمڪاٽ ڪندي ڏسي ٿو. جيڪو سندس روح جي حقيقت وانگر هجي ٿو. کيس محسوس ٿئي ٿو ته وجوب جون چاپيون وٺس آهن ۽ پنهنجي ذات جي آئيني ۾ هو شهود حاصل ڪري ٿو. بهرحال هي سڀ ڪجهه "سير الي الله" جو نتيجو آهي جنهن کي روحاني معراج جو نالو پڻ ڏنو ويو آهي ۽ ان جو مول متو هي آهي ته سندس روح سموري ظاهري توڙي باطني وجود جو هڪ آئينو بڻجي پوي ٿو. ڇو ته اصل ۾ هن کي ملأالاعليٰ وٽان هر قسم جا وڏا مرتبا مليل هوندا آهن ۽ تڏهن هو ڌرتي تي خليفي يا نائب جي رتبي تي فائز ٿي پوندو آهي. ان کان پوءِ اهو سير آهي جنهن کي "سير في الله" (الله جي اسماءِ ۽ صفات وارو سير) چئجي ٿو، جنهن جي ڪڏهن به ڪا انتها نٿي ٿئي، ڇو ته تجليءَ جا مرتبا اڻ کٽ آهن. اتي عارف جي مٿان لازم ٿيو پوي ته ٻين سالڪن کي هن رستي جي منزلن ۽ مقامات کان واقف ڪري، اهو هن ڪري ته جيئن سالڪ شروع ۾ يا ڪنهن واٽ تي ٿڪجي ويهي نه رهي يا اڌ ۾ ڇڏي هليو نه وڃي.

هيءَ ڳالهه "حقيقت" جي باب ۾ ثابت ٿي چڪي آهي ته شوق مان اڏامڻ وارو

شخص (سنت جو عالم) پنهنجي معرفت جي آخري حد تائين اڏامندو رهي ٿو، تانجو سندس همت جو پکي ٿڪجي ڪري ٿو پوي ۽ اهڙن سنت وارن (عالمن) کي پيش ايندڙ ڪيفيتون ختم ٿي ٿيون وڃن. اهوئي سبب آهي جو جيڪڏهن هو (پنهنجي) ذات بابت ڄاڻي وٺن ها تہ اها (علم واري) صفت ترڪ ڪري ڇڏن ها!

[٤٦] جيڪي پسج پاڻ، جيڪي وسهہ پسئين
انهان پري ڪاڻ، عالم ڪَهن ڪفر جي

نثري ترجمو: توکي ڪپي تہ جيڪي ڪجهہ پاڻ ڏسي سگهين ٿو اهو ڏس يا جيڪي ٻين ڏنو آهي، ان تي يقين ڪر. انهن ٻنهي کان جيڪي پري آهن، انهن بابت عالم سڀورا ڪفر جي راءِ رکن ٿا.

هتي اشارو آهي اهڙي مومن ڏانهن جنهن کي عقل (اجتهاد) مان ٻهرو مليل آهي جنهن جي اثر هيٺ پاڻيهي شين جي چڱائي ۽ برائي ۾ نکيڙ ڪري ٿو ۽ اهو علم آهي. يا وري نبين ۽ عالمن جي تصديق هيٺ ائين ڪري ٿو، جنهن کي ايمان ڪوٺجي ٿو. جيئن الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: ”**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات**“ (٥٨:١١). معنيٰ: ”الله تعاليٰ توهان مان انهن جا درجا بلند ڪري ٿو جن ايمان آندو ۽ جن کي علم سان نوازيو ويو“. انهيءَ ڪري جيڪو انهن ٻنهي درجن (پنهنجي عقل يا نبين جي تصديق) کان وانجهيل آهي اهو عارفن ۽ عالمن جي اتفاق موجب ڪافر آهي. ڇوتہ شرع جي لحاظ کان ڪافر اهو آهي جيڪو ٻوڙو، گونگو ۽ انڌو آهي ۽ جيڪو شين بابت سندن حال جي لحاظ کان احڪام نٿو ڄاڻي ۽ نہ وري عالمن ۽ نبين جي ٻڌايل ڄاڻ تي ڀروسو ٿو ڪري، اهو انهيءَ تعريف هيٺ اچي ٿو. اهو ان ڪري بہ تہ جيڪڏهن سندس عقل ٻڌندڙ ۽ ڏسندڙ وائسندڙ هجي ها تہ جيڪي ڪيس ڏسڻ ۽ ٻڌڻ گهربو هو سو ڏسي ۽ ٻڌي سگهي ها. ڇاڪاڻ تہ عقل کي بہ تہ پنج حواس آهن (ٻڌڻ، ڏسڻ، سنگهڻ، چکڻ، دل ۾ محسوس ڪرڻ) فقيهن جي هن قول جي اهائي رمز آهي جو چيو اٿن تہ ايمان جو شرط هي آهي تہ ماڻهو (پنهنجي عقل ۽ قلب سان) حرام کي حرام طور ۽ حلال کي حلال طور سڃاڻي ۽ سمجهي. هن مان توکي خبر پئي تہ مقلد

۽ مومن ليکجي ٿو، جيتوڻيڪ ضعيف ايمان وارو آهي.

انهيءَ ڪري سندس ايمان بابت اختلاف آهي، پر اڪثر (عالم) سندس گناهگار هوندي ان کي صحيح سمجهن ٿا، توکي کپي ته پنهنجي دماغ کي صاف پاڪ رک ۽ ان کي پيل پردن کان آجو ڪر ۽ اهو قول پڌ ته هر شيءِ پنهنجي "حال" واري زبان سان چوي ٿي ته منهنجي متعلق (شريعت جو) حڪم هي آهي. انهن مان ڪا چوي ٿي ته آءٌ حرام آهيان، ڪا چوي ٿي ته آءٌ حلال آهيان ۽ ڪا وري چوي ٿي ته آءٌ مڪروه آهيان. "حال" مان منهنجو مطلب حڪم سان ٺهڪندڙ وصف آهي. جيئن حرام شيءِ کي نقصان ڏيندڙ ۽ حلال شيءِ کي نفعو ڏيندڙ چوڻ. وري هر ڪا شيءِ چوي ٿي ته منهنجو وجود انهيءَ ذات قديم سان سلهاڙيل ۽ ان جي ڪري ئي آهي جيڪا واجب الوجود آهي ۽ ان کي "حالي ميثاق" چئجي ٿو. غزاليؒ احياءُ علوم الدين ۾ چوي ٿو ته جنهن شخص کي پنهنجي اندر ۾ اها ڪيفيت محسوس ٿئي (ان جو ادراڪ ٿئيس) ته ايمان وارو آهي ۽ جنهن کي اندر ۾ اها ڪيفيت نصيب نه ٿي ته اهو ڪافر آهي. بهرحال انهيءَ ادراڪ نه ڪرڻ تي انسان جو پڇاڻو يعني محاسبو ڪيو ويندو. ڇوته کيس ان ادراڪ جو اوزار ڏنو ويو آهي ۽ اهو آهي عقل، جنهن سان کيس ٻين ساهه وارن جي مقابلي ۾ نوازيو ويو آهي. ٻيا ساهه وارا شاهدي ڏين ٿا پر انهن کي پنهنجي شاهدي ڏيڻ جو انسان وانگر ادراڪ ناهي. انهيءَ شاهديءَ ڏانهن حضرت موسيٰ عليہ السلام هيئن چئي اشارو ڪيو: **"قال ربنا الذى اعطىٰ كل شىء خلقه"** (٢٠: ٥٠). معنيٰ: "اسان جو رب اهو آهي جنهن هر شيءِ کي خلقت عطا ڪئي". هتي "خلقت" مان مراد (ٻين کان نرالي ۽ ذار) "مخصوص صورت" آهي. ڇاڪاڻ ته مخصوص وجود، مطلق وجود تي شاهد آهي. اهو هن ڪري جو "خصوصيت" هڪ اهڙي وصف آهي جو ضروري آهي ته ان جي ڪا خلقيندڙ ذات هجي. هتي تون چئي سگهين ٿو ته اسان کي ڪافر، مومن ۽ عالم هئڻ جي اصل معنيٰ بابت خبر پئجي وئي ۽ هي به ته ماڻهن ۾ سڀ کان وڌيڪ مضبوط ايمان ۽ وڌي علم وارا اهي آهن جيڪي عقل ۾ سڀ کان سرس آهن، تنهن ڪري تون اسان کي عقل جي معنيٰ ۽ ان جي قسمن متعلق ٻڌاءِ! ان جي جواب ۾ آءٌ چوندس ته طبعي روشني يا فطري شيءِ يعني سپاويڪ آهي جيڪو انسان جي جوهر يعني سندس روح ۾ آهي ۽ وري روح ڇا آهي؟ اهو وجود مطلق جو ٻيو نالو آهي. اهو هيئن ته جڏهن

انسان جي "وجودِ مطلق" (اصلي وجود) کي بالڪل صحيح سنوت ۾ ڪيو ويو، منجهس لطافت پيدا ڪئي وئي ۽ اعتدال جي وصف سان سينگاري ڪيس ٻي سڀ مخلوقات جي مقابلي ۾ ڪامل ۽ مڪمل ڪيو ويو. تڏهن متس الاهي روح جي عڪس اولڙي جو چمڪاٽ ٿيو. اهو الاهي روح نہ هن عالم ۾ داخل آهي ۽ نہ ان کان ٻاهر آهي. انهيءَ (الاهي روح) هن ڪائنات کي پنهنجي نور سان روشن ڪيو ۽ پوءِ هر مظهر (شيءِ) ۾ ان جي صفائي سترائي ۽ اعتدال آهر نروار ٿيو. اهو پنهنجي ذات ۾ واحد ۽ يڪتا (وجود مطلق) آهي پر (خلقت ۾) آثار ۽ صفات جي لحاظ سان ڪثرت جو ڏيک ڏئي ٿو. انهيءَ (وجودِ مطلق) کي صوفين "عقلِ ڪل"، "روح ڪلي"، "قلم اعليٰ"، "حقيقت محمديہ" "جبرائيلي حضور"، "تعين اول" ۽ "انبياءَ ۽ اولياءَ" لاءِ خاص ٿيل روح جو نالو ڏنو آهي. اهو ائين آهي جيئن سج جي روشني شيشي تي پوڻ وقت سج جي مشابهہ معلوم ٿيندي آهي، ڇاڪاڻ تہ شيشو پوري طرح صاف شفاف ۽ چمڪندڙ هوندو آهي. ساڳيءَ طرح انساني عقل پڻ روح ڪلي جو اهڙو عڪس اولڙو آهي جنهن جو دارومدار انساني جوهر جي پوري لطافت تي آهي. انهيءَ ڪري آيو آهي تہ **"خلق الله آدم علیٰ صورته"** معنيٰ: "الله تعاليٰ آدم کي پنهنجي (يا سندس) صورت تي پيدا ڪيو". آدم حقيقت ۾ عڪس اولڙو آهي. صوفين جي انهيءَ قول جو اهوئي مطلب آهي جڏهن هو چون ٿا تہ مخلوق جا عقل جزئي آهي ۽ روح ڪلي صرف ڪل آهي. يعني اهو (عقل جزئي) اهڙي شيءَ (وجودِ مطلق) کان وجود ۾ آيو آهي، جيڪو عقل ڪلي سان مشابهت رکي ٿو، جيڪو ان وقت انساني جوهر ۾ ڏسجي ٿو جڏهن هو صاف شفاف هئڻ واري ڪيفيت ماڻي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو اهو (جزئي عقل) ان ڪلي عقل کان ائين جدا ٿيو آهي جيئن ڪنهن شيءِ جو ڪو حصو ان کان الڳ ٿيندو آهي. بهرحال انساني عقل ائين حادث آهي جيئن سندس بدن، اهو قديم جو نہ عين آهي. نڪي ان جو جز آهي. پر اهو قديم سان مشابهت رکي ٿو. جڏهن اهو صفائي ۾ ڪماليت تي پهتل هجي، ڇوتہ اهو ان جي صورت تي ٺهيل آهي. تنهن ڪري جنهن ان کي سڃاڻي ورتو، تہ ان ڄڻ پنهنجي رب کي سڃاڻي ورتو، يعني **من عرف نفسه فقد عرف ربه.** پر اهو عڪس پڻ نہ بدن ۾ اندر آهي، ۽ نہ ان کان ٻاهر. نہ ڳنڍيل آهي نہ الڳ، جيئن اصل (روح الاهي) جي عالم سان نسبت آهي. علم يا معرفت انهيءَ

طبعي نور جي صفت ۽ فعل آهي. وري انهيءَ طبعي نور جو ڪم انهيءَ قوت (بصر) وانگر آهي جيڪا اک جي جوهر ۾ ٿئي ٿي. اهو علم يا معرفت اکين سان ڏسڻ وانگر آهي جنهن ۾ ويجهي ۽ پري جو سوال ناهي.

هتي سڀ دليل سچ جي روشني وانگر آهن، جيئن سڀ ڪجهه نظر اچي ۽ "عقل" جو لفظ (نالو) هن طبعي نور لاءِ حقيقت طور آهي، ۽ ٻين لاءِ مجازي طور ڪتب آڻجي ٿو. اهوئي سبب آهي جو عقل جو لفظ ضروري علم ۽ تجربي سان ماڻيل علم لاءِ به ڪتب آڻجي ٿو ۽ علم تي عمل ڪرڻ لاءِ پڻ ڳالهائجي ٿو. انهيءَ ڪري جيڪو (عملي زندگي جي) تجربن مان نٿو گذري ۽ عملي طور ڪم نٿو ڪري ڏيکاري، بلڪه ناتجربيڪار رهي ٿو يا جيڪي ڄاڻي ٿو، ان تي عمل نٿو ڪري ته ان لاءِ چوندا آهن ته ڪيس عقل آهي ئي ڪونه.

هتان توکي معلوم ٿيو ته عقل اها طبعي روشني آهي، جيڪا سڀني علومن جو بڻ بڻياد آهي. بلڪ اهو سڀني علمن جي پاڙ آهي، ڇاڪاڻ ته اهو علمن جو سرچشمو ۽ عملن جو بنياد آهي، جو ان جو واسطو حڪمت سان آهي. انسانن ۾ هن طبعي روشني جي ڏس ۾ گهٽو ئي وڌو فرق ۽ ننڍ وڏائي آهي. ڪي ته سمنڊ وانگر آهن ته ڪي وري حقير ننڍڙين ڪِولين وانگر، پر چوٽ چڙهيل نقصان ڪافرن کي ٿيٺو آهي، جيڪي نه پنهنجو پاڻ ٿا سڃاڻن نه وري نبين ۽ عالمن جي تصديق ٿا ڪن ۽ نهايت مٿانهان درجا نبين جا آهن. ڪي ماڻهو ان طبعي روشنيءَ جو انڪار ٿا ڪن ۽ چون ٿا ته الله تعاليٰ جي هلندڙ طريقي مطابق انسان کي علم سان نوازيو ويو آهي، گڏهه کي نه پر اها ڳالهه رد ڪرڻ جوڳي آهي. چوته جيڪڏهن اهو اثر انهيءَ طبعي روشنيءَ کان سواءِ ممڪن هجي ها جيڪا خود هڪ مناسب وجود (انسان) لاءِ بنياد آهي، ته پوءِ زندگي نه هئڻ ۾ گڏهه (حيوان) ۽ جمادات برابر هجن ها. ڇاڪاڻ ته گڏهه ۾ طبعي روشنيءَ کان سواءِ (فقط) حرڪت به ته حسبِ عادت (فطرت) الله تعاليٰ پيدا ڪئي آهي، ۽ صحيح ڳالهه اها آهي ته (عقل واري قوت جو) اثر به علم ۽ مناسب فعل يا عمل ۽ حرڪت وانگر آهن، جيڪو طبعي نور کان سواءِ وجود ۾ نٿو اچي ۽ اهوئي مبداءَ يا ابتدا آهي انهيءَ اثر جي جيڪو زندگي ۽ عقل لاءِ گهربل آهي.

مٿي ڄاڻايل طبعي روشني جو بنياد ۽ "علمِ ضروري" طبعي ۽ فطري شيءِ آهي.

اهو ايتروئي پلئہ پوي ٿو جيترو ڏيڻ وارو ڏئي ٿو ۽ اهو انسان جي وجودي جوهر جي ڪماليت آهر ملي ٿو. وري جوهر جو ڪمال هي آهي تہ (ماڻهوءَ جا) عضوا پورا ۽ انهن جي جوڙجڪ ۽ بناوت پوري نموني ٿيل هجي. ڇاڪاڻ تہ عام طور ظاهر باطن جو آئينو هوندو آهي ۽ ان طبعي روشنيءَ کي "قلبِ حقيقي"، "انساني عُلوي روح""، "نفسِ ناطقہ"، سِرَ خفي، اخفيٰ مطلب تہ ڪيس ڪمال ۽ جمال ۾ ٿيل ترقي مطابق نالا ڏنا وڃن ٿا. حضرت مجدد الف ثاني جو چوڻ آهي تہ اهي سڀ ڌار ڌار (انساني) لطائف آهن ۽ انهن مان هر هڪ جو پنهنجو ڌار مقام آهي پر جيڪڏهن تون سوال اٿارين تہ هن قول خداونديءَ جو ڇا مطلب آهي. "**قل الروح من امر ربی**". **(١٧ : ٨٥)** معنيٰ: "تون چئو تہ روح، الله جي اَمر منجهان آهي".

منهنجي خيال ۾ ان جو مطلب آهي تہ روح اهڙي موجودات جو نالو آهي، جيڪا هر قسم جي حس، ادراڪ ۽ خيال گمان ۽ مقدار ۽ طرف ۽ مڪان جي دائري کان ٻاهر آهي. هاڻي اها تي روح جي تعريف تہ اها اهڙي شيءِ (امر) آهي. انهن صفتن ۾ پنهنجي رب سان مشابهہ آهي. پر جيڪڏهن تون وري چوين تہ ڀلا پوءِ ان جو ڇا مطلب آهي تہ روح مخلوق آهي جڏهن تہ اهو عالمِ امر منجهان آهي؟ آءٌ چوندس: ان جو مطلب آهي تہ اهو حادث (خلقيل) ۽ مقدر ٿيل آهي ۽ عالمِ امر سان منهان منهن ٿيل آهي. اها ڳالهہ هينئين سان هنڊاءِ!

[٤٧] لنگهي خوءِ خيال، پوءِ پراهين ڏيهہ ۾
ڇڏي ملڪ مثال، سِهدو ٿيءُ صريح سين

نثري ترجمو: هن خيالي (جهان) جي عادتن مان گذري ڏورانهين ڏيهہ ۾ داخل ٿيءُ. هن تمثيل واري جهان کي ڇڏي حق سان گهاٽائي پيدا ڪر.

ڇاڻ تہ خيال جو عالم، حال جي صاحبن لاءِ حضور جو درجو رکي ٿو. پر ڪامل شخص تي ڪيئي معنائون يعني حقيقتون، اهڙيءَ ريت وارد ٿين ٿيون جو صورت توڙي مثال کان آجيون هجن ٿيون. اهڙي "فتح" (ڪامل) جي ڪا ترديد يا تاويل نٿي ڪري سگهجي. ڇو تہ ان جي حيثيت (پڌري) نص وانگر آهي، پر (پهريان ڄاڻايل) خيال جي

عالَم جي اها حيثيت ڪانہ تي ٿئي. پر اهو جڏهن ذات (مثال) مطلق ڏانهن پهچي ٿو، جيئن انبياءِ ڪرام پهچن ٿا، تڏهن اهو پاڻ پوريءَ طرح حق جي علم مطابق ٿي پوي ٿو. پوءِ ان صورت ۾ ڪنهن غلطيءَ جو امڪان ڪونهي. ساڳي (فتح واري) حالت خواب جي آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو اڻ سڌيءَ ربت آيل هوندو يا پڌرو ۽ ظاهر ظهور. هتي غور ڪرڻ گهرجي، وري ڪي مقامات اهڙا آهن، جيڪي بيان ڪري سگهجن ٿا، ۽ ڪي اهڙا آهن جيڪي بيان نٿا ڪري سگهجن. انهن جو وائڪو ۽ ظاهر ٿيڻ "حال" توڙي "خيال" جي لحاظ سان صحيح ڪونهي.

[٤٨] ڇڏي ويڙ وجود جي، اسر اقصيٰ ڏانهن
سرحد اتي شاه، محمد مِڙئو رب کي

نثري ترجمو: تون پنهنجي هن (ظاهري) وجود جي حدن کان ٻاهر نڪري اقصيٰ واري (ڏورانهين) سفر تي روانو ٿيءُ. انهيءَ سرحد تي پهچڻ کان پوءِ، اهو بادشاهہ، يعني محمد ﷺ پنهنجي رب سان وڃي مليو هو.

هتي اشارو آهي هن آيت جي تاويلي معنيٰ ڏانهن تہ: **الى المسجد الاقصى (١٧ : ١)** يعني: "انهيءَ مسجد اقصيٰ ڏانهن ...... جنهن مان مراد قِدم (ازل) وارو عالم آهي ۽ مسجد حرام مان مراد عالمِ وجود آهي. هاڻي جيڪڏهن تون پڇين تہ ڇا قرآن ۾ اهڙي تاويل صحيح آهي. آءٌ چوندس تہ قرآن جي ظاهري معنيٰ ئي ورتي ويندي پر ان جي باطني رمزن واري معنيٰ کڻڻ ۽ سمجهڻ کان پڻ منع ناهي، پر ٻن شرطن سان هڪ هي تہ لفظن ۾ اهڙي معنيٰ مطلب وٺڻ جي گنجائش هجي ۽ ٻيو تہ ان (باطني معنيٰ کڻڻ) مان ڪا شرعي ممانعت لازم نہ اچي. پر تفسيري معنيٰ لاءِ (جيڪا تفسيرن ۾ لکجي) نقل (حديث، اصحاب سڳورن جا اقوال) ضروري آهي. حضرت مجدد الف ثانيؒ جي مڪتوبات ۾ پڻ ائين آيل آهي.

[٤٩] صاحب سيد خلقئو، جڏهن جاءِ نہ ماءِ
ليس ڪمثله شيءٌ (٤٢ : ١١)، حُسن حد نہ ڪاءِ

نڪو وصل وچ ۾، نڪو وچ وڇاءِ
ظاهر ڏٺائين ذات ۾، صورت سنديس شاهه،
سرور ڪئو سجدو، آڻي ايماناءِ
المؤمن مرأة المؤمن، لوڪا ڳالهه لڪاءِ
ڪنجيون قرف ڌڻاءِ، همه هٿ حبيب جي

نثري ترجمو: الله تعاليٰ، محمد ﷺ کي تڏهن پيدا ڪيو جڏهن نه ذرتي هئي نه پاڻي (هر خلقت کان اڳي). جيئن هن (الله) جهڙي ٻي ڪا شيءِ ناهي، تيئن هن جي حسن يا سونهن جو به ڪو انت ڪونهي. هنن ٻنهي جي وصل ۾ ڪو پردو يا لڪ لڪوٽي ناهي. هن شاهه جڏهن ذات ۾ سندس صورت جو ظاهري مشاهدو ڪيو تڏهن سردار ايمان آڻي سجدو ڪيو. مومن (الله) ٻئي مومن لاءِ آئينو آهي، انهيءَ رمزکي عام ماڻهن کان لڪاءِ. ڪائنات جا قلف ۽ ڪنجيون يعني سربستا راز سڀئي انهيءَ حبيب جي هٿ ۾ آهن.

هيءُ اشارو آهي حقيقت محمديءَ ڏانهن، جنهن جو مطلب آهي اها صورت جيڪا بذات خود معلوم آهي، جيڪا اجمالي طور "شانِ ڪلي" جي لباس ۾ آهي. يعني هو بنا امتياز جي سڀني صفتن جو جامع آهي ۽ سڀ حقيقتون سندس مانائتي حقيقت جو وچور آهن. وري درجن جي لحاظ سان سندس ايترا ته نالا آهن جن کي ڳڻي نٿو سگهجي، جيئن "قلم" ۽ "لوح"، (اهلِ تصوف وٽ) سندس نالي مان مراد اهڙي ذات آهي، جيڪا خاص تعين واري آهي. معروف اسم (فعلي وجوبي تجلي) عرف توڙي حقيقت جي لحاظ کان نالي جو نالو آهي. ڇاڪاڻ ته ذاتِ مطلق لاءِ ٻنهه ڪو نالو آهي ئي ڪونه. وري اهي اسماءُ الاهي جيڪي ٻين تي اثر انداز ٿين ٿا ۽ اهي تڪويني نالا جيڪي اثر قبول ڪن ٿا (جهڙوڪ خالق، مالڪ، رازق وغيره) اهي به اسماءُ الاهي (يعني وجوبي) آهن.

هتي اهو پڻ سمجهڻ کپي ته حق تعاليٰ جو شين متعلق علم حضوري (يعني سدائين باقي رهندڙ) آهي، حصولي ناهي ۽ ممڪنات جي ماهيت ذات جي لحاظ کان

حق تعاليٰ جي حاضر صفات ۾ داخل آهي. يا وري انهيءَ ذات کي اهلِ حق (يعني صوفي) انهن صفتن سان گڏ سمجهن ٿا. بهرحال "شأن" (جنهن جو جمع شئون آهي) مان مراد صفت آهي. ڇاڪاڻ ڪپي ته سيئي موجودات صوفين وٽ حقائق جو درجو رکن ٿا. جن کي "اعيان ثابته" جو نالو ڏنو آهي، اهي سڀ ذات جي اندر آهن يعني وجودِ مطلق جَلَ شانه وٽ!

وري انهن جو ذات منجهه هئڻ جو مطلب هي آهي ته اهي "قوت" (مستقبل) کان فعل (عملي طور وجود ۾ اچڻ) جي طرف نٿا نڪرن ۽ انهن سيني موجودات کي وجود جي لحاظ سان هڪ نسبتي ۽ اعتباري شيءِ چئجي ٿو. پر ڪن ماهيت کي اهڙين خاصيتن سان مخصوص ڪيو آهي، جيڪي علم ۾ بين کان ممتاز آهن. اهو هن ڪري جو انهيءَ صورت ۾ انهن صفتن جون صورتون سامهون اچن ٿيون. نه ته ہي صورت ۾ اهي سڀ ذاتي صفتون هيون، ڇاڪاڻ ته اهي صفاتي صورتن جي شڪل ۾ ظاهر نه ٿيون هيون. حاصلِ مطلب ته صوفين وٽ ماهيت وجود جي هڪ قسم جي ممڪن صورت آهي ۽ هو ان کي "وجود علمي" جو (وجود بالقوه) نالو ڏين ٿا. جيستائين اها قوت کان فعل طرف نه نڪري. پر جڏهن نڪري ٿي ته ان کي "وجود خارجي" ڪوٺين ٿا. يعني ظاهري لحاظ سان ان جو اهو وجود هجي ٿو. ورنه صوفي خارج ۾ وجود کي نٿا مڃين، سواءِ "ذاتِ واجب" جي، ڇوته هنن وٽ خارجي (حقيقي) وجود مان مراد اها شيءِ آهي جيڪا ادراڪ کان ٻاهر موجود هجي. جڏهن ته ممڪنات جو وجود ته آهي ئي ادراڪ (خيال) سان. انهيءَ ڪري صوفي نفس (خيال) کان ٻاهر ڪثرت جي وجود (هئڻ) کي نٿا مڃن. سواءِ وجود جي، ڇاڪاڻ ته موجود اهو آهي جنهن کي ڪو ادراڪ (خيال) ۾ آڻي يا نه آڻي. ان ڪري تنهنجي لاءِ هن عالم منجهان انهن شين جوئي وجود آهي، جن کي تون ادراڪ ۾ آڻي سگهين، ته جيڪو شين کي وساري ٿو ڇڏي (يا خيال ۾ نٿو آڻي سگهي ته) ان لاءِ حقيقت ۾ اهي شيون فنا جو درجو رکن ٿيون. "فصوص" ۾ به ائين آهي ته **"الاعيان ماشمت رائحته الوجود"** "اعيان ثابته" اهي آهن جن وجود جي خوشبو نه سنگهي آهي ۽ اها ڳالهه بالڪل ظاهر آهي ته وجود (مطلق) کان علاوه ٻيو سڀ ڪجهه رڳو "اعتباري" ڳالهه آهي يعني ڪجهه به نه آهي. تنهن ڪري جيڪڏهن تنهنجي دل ۾ اهڙو خيال اچي تڏهن به ان کي ختم ڪري ڇڏ ۽

اها حقيقت آهي "ذاتي تجليءَ" جي جيڪا شيخ اڪبر ابنِ عربي بيان ڪئي آهي. هو چوي ٿو تہ جڏهن تون پنهنجي صورت ذات (مطلق) جي آئيني ۾ ڏسي ورتي تہ تون ان آخري گهربل مقصد کي پهچي وئين جنهن کان مٿي ڪو بيو مقصد ناهي. ڇاڪاڻ تہ هر سالڪ جو مقصد اهو ٿو ٿئي تہ اتي هر پهچندڙ حقيقت جو مشاهدو ڪري، ورنہ ذات جو دروازو بند آهي. پر انهن اسماءِ يعني نالن تائين پهچڻ واقعي واصلن لاءِ بنياد آهي ۽ جڏهن ڪو شخص سندس نالي تائين پهچي ٿو تہ اهو ڄڻ ذات تائين رسائي حاصل ڪري ٿو ۽ انهيءَ اسم کي "وجه خاص" جو نالو ڏنو ويو ٿو، اهو هر موجود لاءِ موجود آهي. جيتوڻيڪ حڪماءُ يعني فلسفي ان سان اختلاف ڪن ٿا. الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: **"هر ڪنهن لاءِ طرف يا ڏس آهي، جيڏانهن هو منهن ڪري ٿو". ولكل وجهة هو موليها.** (١٤٨:٢)

[٥٠] ڇڏي عالمِ امڪاني، وڃي رسن وجوب کي
"الولاية وصول الاسم". اتي پڇ اوطان
"ڪل شيءِ في ڪل شيءِ، سيت سڀ تمام{59}
جنين ڏنو پاڻ، سي سڀ ڏسن پڌرو

نثري ترجمو: هن عالمِ امڪان کي ڇڏ تہ واجب الوجود يعني ذات خداونديءَ تائين پهچين. ولايت اسم تائين پهچڻ جو نالو آهي، تنهن ڪري تون بہ اتي پنهنجي ماڳ جي ڳولا ڪر. سڀ شيءِ (الله جي ذات) سڀ شيءِ ۾ آهي، گويا سڀ ڪجهہ اها ذات آهي. انهيءَ ڪري جن پنهنجي ذات جو مشاهدو ڪيو تہ انهن کي سڀ ڪجهہ ظاهر ظهور نظر آيو.

ڄاڻ تہ هر شخص جي حقيقت هڪ وجوبي تعين آهي، امڪاني تعين ان جو پاڇو آهي. اهو وجوبي تعين الله جي نالن مان هڪ نالو آهي، جهڙوڪ عليم، مريد (ارادي وارو)، متڪلم ۽ اهو الاهي اسم انهيءَ (امڪاني) شيءِ جو رب، سندس وجودي فيض جو سرچشمو آهي. جيڪو (فيض) ان وجود جي تابع آهي. انهيءَ وجودي اسم جا ڪيترائي درجا ۽ مرتبا آهن. انهن مان يا هڪڙو "صفات" يا اعتبار واري مرتبي تي اهو

اسم پورو بيهي ٿو. ان کان پوءِ (انهن مرتبن ۾) اضمحلال (ڪمزور ٿيڻ) يا استهلاڪ (ناس ٿيڻ) ئي ٿيڻ لڳي ٿو. ڇوته انهيءَ اطلاق جي مرتبي ۾ تغير آهي ئي ڪونه. اهو اسم دراصل ٿلهي ليکي مڙني الاهي ۽ تڪويني اسمن جو جامع آهي، ڇاڪاڻ ته اهو اهڙي جامع ذات تي مشتمل آهي، جنهن سيني کي پنهنجي اندر سموئي ڇڏيو آهي. هي محمد زمان رح جو قول آهي مشهور قول **"ڪل شيءِ في ڪل شيءِ"** يعني "سڀ ڪا شيءِ سڀ ڪنهن ۾ آهي"، جو اهوئي مطلب آهي.

انسان جي جامعيت به انهيءَ لحاظ سان آهي. وليءَ مان مراد اهو شخص آهي، جيڪو "وجوبي اسم" تائين پهچي، مجاهدي ذريعي توڙي جذب جي ڪيفيت وسيلي. اهي ٻئي هڪ ٻئي سان ڳنڍيل آهن. ڪڏهن هڪڙي اڳتي هوندي آهي ته ڪڏهن وري پوئتي. اولياءَ ۾ جيڪو تفاوت يا هڪٻئي جي ڀيٽ ۾ گهٽ وڌائي آهي، انهيءَ اسم وجوبي ڏانهن هڪ مرتبي کان ٻئي مرتبي ڏانهن وڌڻ سبب آهي ۽ اهو هر ڪنهن جي استعداد مطابق آهي. پوءِ جيڪو وڌيڪ مرتبا طئي ڪري ٿو ته اهو اوتري فضيلت ۽ درجا ماڻي ٿو. بهرحال انهيءَ اسم (حقيقت محمدي) تائين پهچڻ وارا تمام گهٽ آهن. پر انهن مان اڪثر تفصيلي سير و سلوڪ وسيلي امڪانيت جا مرتبا طئي ڪن ٿا ۽ پوءِ اسم وجوبي جي پاڇن ۾ ٻيهجي وڃن ٿا. ڪڏهن فقط جذب واري ڪيفيت ماڻڻ تي ڪي (سالڪ) سمجهڻ لڳندا آهن ته اسم وجوبيءَ تائين پهچي چڪا آهن! جڏهن ته ان جي ڪا حيثيت ڪانهي. پر اهي جيڪي انهيءَ اسم (وجوبي) کان اڳتي وڌن ٿا ۽ ان جا سڀ مرتبا پوءِ اهي ٿورا هجن يا گهڻا، طئي ڪري وڃن ٿا. اهي تمام قليل تعداد ۾ هوندا آهن {60}.

انسان ڪامل حقيقت جي لحاظ کان انهن مڙني الاهي ۽ ڪوني صفتن تي مشتمل آهي، ڇاڪاڻ ته اهو "جمع" جي احديت جو آئينو آهي. حضرت مجدد الف ثاني جي مڪتوبات ۾ ائين آيل آهي. وري جڏهن ڪو سالڪ انهيءَ اسم (محمديءَ) ۾ پڪو پختو ٿئي ٿو جو سندس ذات آئينو بنجي پوي ٿي ۽ ان ۾ اهو اسم پنهنجي سمورن لوازمات ۽ احڪامات سان گڏ ظاهر ٿئي ٿو، ته سالڪ انهيءَ تجليءَ ۾ مستغرق ٿي وڃي ٿو. "رشحات" ۾ ائين آيل آهي. اتي هو سڀ شيءِ کي پنهنجي آئيني ۾ ڏسي ٿو ۽ اسم وجوبي جي وصول ۾ ڪا شيءَ مانع (روڪ) نٿي رهي، سواءِ نفس جي حجابن

جي، جيڪي متس چانيل آهن. پر جڏهن نفس فنا ٿئي ٿو يعني "تعين امڪاني" ختم ٿي وڃي ٿو، تہ پوءِ ڪو مانع باقي نٿو رهي. (نفس جي) فنا جي شروعاتي علامت موت جي حالت وانگر آهي، پر موت ۾ ڪو حضور ناهي، جڏهن تہ هي "عين حضور" آهي. ٻيو تہ (ان حالت ۾) مخلوق جو طرف وٽس بالڪل مغلوب ٿي وڃي ٿو ۽ حقيقت جو رنگ متس غالب ٿي وڃي ٿو. يعني منجهس غلبو روحاني احڪام ڪي ٿي وڃي ٿو، ۽ حق ۽ باطل ۾ فرق ڪجهي وڃي ٿي. ڇوتہ جيڪو تضاد آهي اهو اسماءِ جي مرتبي ۾ آهي، ذات ۾ ناهي.

بيت (مثنوي رومي)

چون به بيرنگی رسی که آن داشتی
موسیٰ و فرعون اندر آشتی

(جڏهن تون ان بيرنگيءَ کي پهچندين جيڪا تو وٽ اصل ۾ هئي تہ ڏسندين تہ موسيٰ ۽ فرعون پاڻ ۾ ٺهيل آهي).

ان مان توکي خبر پئجي وئي تہ هر سالڪ جو سير فقط ان جي ننڍڙي عالم ۾ آهي ۽ هو جيڪي خارجي عالَم ۾ پسي ٿو تہ اها فقط ساڻس لاڳاپيل حقيقت آهي، جيڪا خارجي (غيبي) عالَمن سان مشابهت رکي ٿي. اها ان جي عين جو عين نہ آهي، جيئن ڪن جو خيال آهي {61}. (جيئن توکي ڄاڻ آهي تہ جنتون انڻ ڳڻين اسين جيتربون آهن، ساڳيءَ طرح عرش، ڪرسي، لوح، قلم، آسمان، زمين، پڻ بلڪ هر شيءِ جيڪا هر شيءِ ۾ آهي. سو ان ڳالهہ کي توکي سمجهڻ کپي ۽ جيڪا ڳالهہ توکي سمجهہ ۾ نہ اچي ان تي اعتراض نہ ڪر. جڏهن سالڪ انهيءَ اسم تائين پهچي ٿو، جيڪو ظلال جو مرتبو آهي تہ اهو جڻ حقيقت تائين پهچي چڪو. پوءِ هو سڀ حقائق سڃاڻي وٺي ٿو جيئن چيو ويو آهي: **"من له المولیٰ فله الکل"**. "جنهن جو رب تنهن جو سڀ".

جيڪڏهن تون چوين تہ انسان ڪامل ۾ مضل (گمراهہ ڪرڻ وارو) اسم بہ اچي ٿو وڃي، ڇاڪاڻ تہ هو هر شيءِ جو مجموعو آهي، پر قرآن شريف ۾ تہ آيو آهي: "وما ارسلناڪ الا رحمة للعالمين" يعني اسان توکي جهانن لاءِ رحمت ڪري موڪليو آهي! ان جو جواب هي ڏنو وڃي ٿو تہ ڪامل جي "مظهر ڪل" (هر شيءِ جي مظهر هئڻ) مان

اسان جو مطلب هي آهي تہ هر شيءِ جي ظهور ۾ اچڻ جو سبب آهي. جيتوڻيڪ انهن مان ڪي مقصود نہ هجن پر ضمني ۽ طبعي طور پيش اچن، جهڙوڪ تعصب ۽ ضد سببان، ابوجهل ۽ ٻين کي گمراهہ ڪرڻ. ان جو مثال دانائن جو اهو چوڻ آهي تہ باهہ مٽيءَ ۽ سون، چانديءَ جهڙين مختلف شين کي جدا جدا ڪري ٿي ۽ هڪ جهڙين شين (جهڙوڪ چانديءَ جي ٻن ٽڪرن) کي ڳنڍائي هڪ ڪري ٿي، جڏهن تہ شين کي ڏار ڏار ٿي ڪري جيڪي چار عناصر ٿي آهن تہ انهن مان هر هڪ پنهنجي مرڪز تي موٽي اچي ٿو. ان لحاظ سان اهو پڻ انهن جو مجموعو ٿي ٿو پوي.

[٥١] هئڻ تو حجاب، لاهہ تہ لهين سپرين
الصلاة من الصلا، خامي ٿيءُ خراب
جسمي دوزخ عذاب، ڪل ڪائي داخلي

نثري ترجمو: تنهنجي هستي تولاءِ حجاب يعني پردو آهي. جڏهن تون ان کي هٽائيندين تہ محبوب سان ملندين. صلا جو لفظ "الصلا" مان نڪتو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: جلڻ يا پچڻ. تون انهيءَ باهہ سان پنهنجي وجود کي ساڙي ختم ڪر. باقي دوزخ جو عذاب تہ جسماني آهي، جيڪو ڪل کي اندران ساڙي ٿو.

چاڻ تہ تنهنجي وجود جو تَتُ سَتُ ئي حجاب ۽ پردو آهي، جنهن کي الاهي باهہ ساڙي ٿي، جيڪا دلين تي چڙهندڙ آهي. تنهن ڪري تون هن زندگيءَ ۾ ئي ان کي نماز سان ساڙي ڇڏ. يعني پنهنجي مقصدِ وجود کي بدلائي ڇڏ. چوتہ توهان پاڻ ۽ اهي جن جي الله کان سواءِ عبادت ڪريو ٿا سڀ دوزخ جو ٻارڻ آهن. ڇاڪاڻ تہ "صلاة" لفظ، "صلا" مان نڪتل آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: ساڙڻ. تنهن ڪري جڏهن تو پنهنجي وجود جي "اصل" (تت ست) يعني هستيءَ کي جلائي ڇڏيو، تڏهن رڳو تنهنجي وجود جي ڪل يعني صورت وڃي باقي رهندي (۽ ان جو ڪو فڪر ناهي ڇاڪاڻ تہ حجاب آهي وجود جو اصل ۽ نہ ڪل) اها اونهي ڳالهہ آهي، جيڪا فقط اهي سمجهندا جن پاڻ کي جلايو آهي جن حجاب کي هن دنيا ۾ نماز ذريعي ساڙي ختم نہ ڪيو تہ پوءِ جسماني باهہ جسمن تي مڙهجٽي آهي، جيڪي ڪل جيان آهن. اها باهہ ان حجاب کي نٽي ساڙي

سگهي، اها انهن پردن ۽ حجابن تي چڙهي ٿي، پر انهن کي فنا نٿي ڪري. انهيءَ ڪري ڪافر هميشه دوزخ جي باهه ۾ رهندا ۽ انهن جون کلون بدلايون وينديون. ڇاڪاڻ ته وجود جو "اصل ئي حجاب ۽ پردو آهي، جنهن کي عذاب رسندو، باقي کل ته ان جو لباس آهي. تنهن ڪري جڏهن هڪ کل سڙندي ته ان جي هنڌ ٻي کل آندي ويندي ته جيئن وجود جي "اصل" کي عذاب پهچي، ڇاڪاڻ ته اهو ان لباس منجهه آهي. ان ڪري الله تعاليٰ فرمايو آهي: "**ليذوقوا العذاب**". **(النساءِ:٥٦)** معنيٰ: "ته جيئن هو عذاب جو مزو چکن)".

هاڻي جيڪڏهن تون چوين ته پوءِ نماز يا صلاة مان مراد ڇا آهي؟ ته مان چوندس: ان کي ظاهري صورت به آهي ته حقيقي پڻ. ظاهري صورت ته پڌري پٽي آهي، باقي حقيقي معنيٰ آهي سدائين مراقبي ۾ رهڻ. (الله جو خوف دل ۾ آڻڻ) وري مراقبي مان مراد آهي نور جي ظهور لاءِ سدائين حاضر رهڻ. پر جيڪڏهن تون وري پڇين ته نور مان مراد ڇا آهي؟ ته مان چوندس: نور مان مراد آهي "الاهي ذات جو نور". جيڪڏهن وري چوين ته ان جي نشاني ڇا آهي ته مان چوندس ته آخرت کي اکيان حاضر ڏسڻ. ٻين لفظن ۾ جيڪي اخروي شيون آهن. تن جو جٺري جاڳندي حالت ۾ مشاهدو ڪرڻ ۽ اهو ان ڪري ٿئي ٿو جو اتي اهو حجاب يا پردو جيڪو سندس امڪاني وجود آهي هٽي وڃي ٿو. پر جيڪڏهن اتي تون چوين ته جڏهن هن حياتيءَ ۾ آخرت جي شين جو ڏسڻ ممڪن آهي، ته پوءِ اسان انهن کي ظاهري اکين سان به ڏسي وٺون ها! مان چوندس: هي ظاهري اکيون انهن ڳالهين کي ڏسي نه ٿيون سگهن، پر جيڪو پاڻ کي فنا ڪري ٿو، ان کي ٻيون اکيون ڏنيون وڃن ٿيون يا ان جي اک تان اهي پردا هٽايا وڃن ٿا، جيڪي عام جي اکين تي آهن، جنهن ڪري هو فقط ظاهري عالم کي ئي ڏسي سگهندا آهن. وري جيڪڏهن تون چوين ته غيب ۽ شهود ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ ته اسان چونداسين شهود اهو آهي جنهن جو ادراڪ پنجن حواسن ذريعي ٿئي ٿو ۽ ان کي دنيا، ملڪ، ظاهر ۽ اهڙا ٻيا نالا ڏجن ٿا. غيب اهو آهي جنهن جو باطني حواس خمسه ذريعي ادراڪ ٿئي ٿو ۽ اهي باطني حواس هي آهن. عقل، قلب، سِرَ، روح، خفي، ۽ ان (غيب) کي مٿي ڏنل پهرين قسم وارن نالن جي ابتڙ نالا ڏجن ٿا.

وري جيڪڏهن تون چوين ته ڪو غيب جي ڳالهين کي ڪيئن ٿو ڏسي سگهي

جڏهن ته انهن جو احاطو ڪري ئي نٿو سگهجي ۽ الله تعاليٰ کان سواءِ غيب ڪي ڪوبه نٿو ڄاڻي! ان جي جواب ۾ اسان چونداسين ته "فانيءَ" ڪي جيڪو غيبي مشاهدو ڪرايو ٿو وڃي، اهو الله تعاليٰ جي ڏنل علم ۽ سيکارڻ سببان هجي ٿو. اهو ٻانهي جي پنهنجي علم سببان نٿو ٿئي. اسان اهو به نٿا چئون ته ڪو ان جو احاطو ٿي سگهي ٿو. بلڪ اسان چئون ٿا ته اجمالي طور آخرت وارن معاملن جو ڪشف (ڪن ماڻهن لاءِ) ممڪن آهي. جنهن ڪري اهڙو شخص يقين جو درجو ماڻي ٿو. جڏهن ته پهريان هو فقط "ايمان" (بالغيب) جي درجي تي هو. پر جيتري قدر الله تعاليٰ جي ذات ۽ صفتن جو تعلق آهي ته اهو ممڪن نه آهي، ڪو انهن جو پوريءَ ريت مشاهدو ڪري سگهي. ڇاڪاڻ ته ان جي ذات ڪل ۽ جزڪان منزه آهي. وري جيڪڏهن تون چوين ته فاني الله تعاليٰ جي هن قول "يومنون بالغيب" (اهي جيڪي غيب تي ايمان آڻين ٿا) مان خارج ٿو ٿي وڃي، ته مان چوندس: غيب جو مطلب آهي جنهن تائين تنهنجي پوري رسائي ٿي نه سگهي. ڪامل (انسان) به، هر حال تائين ڪونه ٿو پهچي، چوته احوال تجليءَ جا آثار آهن ۽ تجلي بار بار ڪونه ٿي ظاهر ٿئي. نه ڪو وري ان جي ڪا انتها آهي. ان ڪري جتي هو پهچي ٿو، ان ڪي شهود ۽ شهادت چئجي ٿو ۽ جتي هو نٿو پهچي، ان ڪي غيب چئجي ٿو ۽ ان تي هو ايمان رکي ٿو. انهيءَ ڪري عارف (انسان) آخرت تي يقين ۽ الله تي ايمان رکي ٿو ۽ غيبي تجليات ڪي مڃي ٿو. پر جيڪڏهن تون وري چوين ته ايمان ۽ ايقان ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ ته مان چوندس: حجاب يعني پردي جو موجود هجڻ ۽ نه هجڻ.

[٥٢] سِگهي مِڙندينءَ مارئي، وطن ڪيم وسار
پاڙهه ور پنهار، سهه آر عمر جي

نثري ترجمو: اي مارئي، تون جلد ئي موٽي ويندينءَ، تنهن ڪري تون پنهنجي وطن ڪي نه وسار. تنهنجو پنهنجو (اصلي) مڙس پنهوار آهي. ان ڪري عمر جون ارڏايون ڪٽي سهه!

ڄاڻ ته ڪافر اهو آهي جيڪو انڪار ڪري ٿو ۽ پنهنجي دل جي صفائي ڪي

لڪائي ڇپائي ٿو. بلڪ نفساني صفتن جي پويان لڳي پنهنجي اصلي وطن کي وساري ويهي ٿو. اهي نفساني صفتون سندس انهيءَ فطري استعداد کي خراب ڪن ٿيون. جيڪو سيني انسانن جي جوهر ۾ وديعت ڪيو ويو آهي. اهو ان ڪري ٿئي ٿو جو جڏهن روح جو تعلق بدن سان قائم ٿئي ٿو ۽ حواسن جي دريءَ مان سندس نگاهه نفساني شهوتن تي پوي ٿي، تڏهن اهو انهن سان محبت ڪرڻ لڳي ٿو ۽ الله تعاليٰ جي قرب ۽ وحدانيت کي وساري ويهي ٿو. پوءِ اتي جيڪي نفس کي وڻي ٿو اهو هن کي به وڻي ٿو، جنهن ڪري سندس روحاني خوراڪ بند ٿي وڃي ٿي. هتي مارئي مان مراد اها مشهور عورت آهي جنهن کي عمر ڪوٽ ۾ قيد ڪيو هو، اها پڌريءَ طرح هڪ ماڻهوءَ جي نڪاح ۾ هئي) اها "انساني روح" آهي. عمر ڪوٽ (باندي خاني) مان مراد "بدن" ۽ عمر (باندي بڻائيندڙ) مان مراد "نفس" آهي. وڌيڪ سوچ ويچار!. نبي، ولي ۽ ڪتاب جيڪي نازل ٿيا، انهن سيني روح کي سندس اصلي وطن ڏانهن سڏيو آهي. تنهن ڪري نيڪ بخت اهو آهي جنهن کي ڇوٽڪارو مليو ۽ الله تعاليٰ ئي توفيق ڏيڻ وارو آهي.

[٥٣] مر تہ پسين پرينءَ کي، ڇڏ دنيا جو دار
"لن تروا ربڪم حتيٰ تموتوا، جيري مڙي نہ يار
عالم جي سردار، ملڪ لڳهئو معراج سين

نثري ترجمو: اي سالڪ، تون مرڻ کان پوءِ ئي محبوب کي ڏسندين، تنهن ڪري هن دنيا جي گهر کي ڇڏي ڏي. اوهان ايستائين هرگز پنهنجي رب کي ڏسي نہ سگهندا جيستائين مرندا نہ. جي گفتي موجب هن حياتيءَ ۾ محبوب ڪونہ ملندو. خود عالم جي سردار يعني محمد ﷺ تڏهن معراج ماڻيو جڏهن هن جهان کي ڇڏي اڳتي لنگهيو.

رسول الله ﷺ پنهنجي رب کي تڏهن ڏٺو جڏهن هن دنيا کان نڪري ٻاهر ٿيا ۽ آخرت سان ڳنڍيا، جيئن شرح الاسراء توڙي مڪاتيب مجدديہ ۾ آيل آهي. متي ڏنل گفتگو حديث شريف ۾ آهي. اتي تون پڇندين تہ پوءِ الله جي ديدار بابت ڪامل ڇا ٿا

چون؟ ان جو جواب هي آهي تہ هو چون ٿا تہ پهريائين موت واقع ٿئي، پوءِ ديدار ٿيندو. عالم چون ٿا تہ هن دنيا ۾ ديدار حاصل نہ ٿيڻ جو سبب هي آهي تہ هيءَ فاني اک باقي (الله جي) ذات کي ڏسي نٿي سگهي. پر صوفي چون ٿا تہ فاني (انسان) لاءِ باقي اک خلقي وجي ٿي ۽ انهيءَ کي هو (قلب يا اندر جي اک) جو نالو ڏين ٿا. پر حضرت مجدد عليه الرحمه جو مڪاتيب ۾ چوڻ آهي تہ هو جيڪي ڪجهہ ڏسن ٿا اهو سڀ سندن ايقان جو نتيجو آهي، جنهن جي هو عالم مثال ۾ صورت ڏسن ٿا. اها صوفين جي ڀُل آهي، ورنہ رؤيت يعني الله جوديدار هن دنيا ۾ واقع نٿو ٿي سگهي. حضرت مجدد وڏيڪ چوي ٿو تہ عين اليقين ۽ حق اليقين ٻئي علم اليقين جا مرتبا يا درجا آهن. جيتوڻيڪ ڪي مشائخ (غيرنقشبندي) ان خيال جا آهن تہ (آفاقي تجليات ۽ آيات (نشانين) جو نظارو ڪرڻ علم اليقين آهي ۽ پنهنجي نفس جي تجليات ۽ نشانين جومشاهدو عين اليقين آهي، ۽ اهي (پويون تجليات) سالڪ جي وجود کي فنا جي درجي تي پهچائين ٿيون، جڏهن تہ پهرين قسم (آفاق) واريون تجليات حيرت ۾ سرگردان ڪن ٿيون، وري حق اليقين هي آهي تہ اهو علم ان حيرت سان هن ريت ملي يا گڏجي وڃي جو نہ عين اليقين سان ٽڪر ۾ اچي ۽ نہ علم اليقين عين اليقين سان ٽڪر ۾ اچي.

اسان وٽ اهي ٽيئي "سير الي الله" ۾ داخل آهن ۽ اهي سڀ علم اليقين ۾ اچن ٿا. ائين ناهي جو جيڪو نفس جي اندر (بابت) آهي. اهو "سير في الله" آهي، چاڪاڻ تہ نفس جي اندر وارو سير، پاڇي يا شبيهہ يا مثال ۾ سير آهي، ۽ مثال جي رؤيت، عين اليقين وانگر ڪيئن ٿي سگهي! اها ڳالهہ ناهي، بلڪہ اَنفس ۾ جيڪي نشانيون آهن، سي پڻ آفاق وارين نشانين وانگر گهربل آهن. جڏهن تہ اصل مطلوب، انهيءَ انفس ۽ آفاق (جي رؤيت) کان گهڻو اڳتي ۽ اڳاهون آهي ۽ ان جي نشاني لهڻ (منزل تي رسڻ) کان نااميديءَ تي اطمينان جي هئڻ آهي ۽ منزل تي رسڻ هي آهي تہ علمي توڙي عيني حجاب کان سواءِ هن لاءِ ذات جو ظهور ٿئي. ان کي مجدد الف ثانيءَ (وصل عرياني) جو نالو ڏنو آهي. اهوئي گهربل ۽ مطلوب آهي. چوي ٿو: "اهو معاملو جيڪو هن درويش تي ظاهر ڪيو ويو. اهو تجليات ۽ ظهور کان ماوراءَ يعني اڳتي آهي، بلڪہ اهو اَنفُس و آفاق، سلوڪ و جذبہ، فنا ۽ بقا، صورت ۽ معنيٰ کان بہ وراءَ (اڳاهون) آهي پر اها "ورائيت" قرب يعني ويجهڙائي طرف آهي ۽ بُعد يعني پري يا ٻئي طرف ناهي. اها

ڳالهه سمجهه. مطلب تہ اصل مامرو (وصول عرياني) آهي، جنهن کي تجلي ذاتي ڪوٺن ٿا. جيڪا اطلاقي، ورائي ۽ لاڪيفي آهي.سير ۽ سلوڪ جو مقصد بہ اهوئي آهي، يعني حجاب يا پردي جو هٽجي وڃڻ. مقصد علم جي نفي آهي ۽ نہ علم جو حصول يا پنهنجو پاڻ کي گم ڪرڻ ۽ نہ محبوب کي ڳولهي لهڻ. ڇوتہ اهو عنقا آهي جنهن کي ڪوئي شڪار نٿو ڪري سگهي، اهو ان ڪري جو هو اَنفُس و آفاق کان اڳتي آهي. شهود يا ظاهر تي اڪتفا پڻ ان جي عڪس تي اڪتفا آهي. ڇوتہ هي مقيد آهي ۽ مطلوب (ذات) مطلق آهي. بيت:

راز درون پرده زرندان مست پرس
کہ اين حال نيست صوفي عالي مقام را

(پردي پنيان لڪل راز مست رندن کان پڇ. ڇوتہ انهيءَ حال جي خبر بلند مرتبي وارن صوفين کي بہ ناهي).

[٥٤] جڏهن ڪين لڌوءِ، تڏهن لڌءُ سپرين
جانسين {67} لهين ڪين کي، تانسين هوت نہ هوءِ
"ان ربى علىٰ صراط مستقيم"، رندن راهه اهوءِ
ڪلموتت ڪفر ٿئو، هوت جتهہ هوءِ
نفي ۽ اثبات کان، پرين پاڪيزوءِ
لالن سندي لوءِ، تر تناقض ناهہ ڪو

نثري ترجمو: جڏهن تون عدم يا نيستيءَ جي درجي تي پهچندين، تڏهن ئي توکي پنهنجو محبوب ملندو. انهيءَ ڪري جيستائين تون نيستيءَ تائين نہ رسيو آهين، تيستائين محبوب جي ملڻ جو سوال ئي پيدا نہ ٿو ٿئي. "بيشڪ منهنجو رب صراط مستقيم تي آهي"، سالڪ انهيءَ رستي سان هلي ٿو. جتي محبوب جي ذات پاڻ آهي، اتي ڪلمو ڪفر برابر آهي، ڇوتہ اهو محبوب نفي ۽ اثبات کان پاڪ آهي. اهو هن ڪري بہ تہ محبوب جو ماڳ هر

قسم جي تناقض کان پالهو آهي.

هيءُ بيان آهي ذات جي بي حجاب تجليءَ جو، جنهن کي (وصل عرياني) جو نالو ڏنو اٿن، جيڪو مطلق بجليءَ وانگر آهي، جنهن جي ڪيفيت بيان نٿي ڪري سگهجي، اهو وجود ۽ عدم کان پاڪ آهي، ڇوته اهي ٻئي هڪ ٻئي جا نقيض يا ضد آهن، جڏهن ته الله تعاليٰ نقيض کان پاڪ آهي، اهڙي مقام جي جيڪا به سمجهاڻي ڏجي، اها ناقص ۽ اڻپوري آهي. هن قول جو اهوئي مطلب آهي: **"من عرف الله كَلَّ لسانه"** معنيٰ: "جنهن الله کي سڃاتو، تنهن جي زبان گونگي ٿي پوندي". يعني اهو سمجهاڻ کان عاجز ٿيندو، ڇو ته موجود لفظ ڀوءِ اهي اثباتي هجن يا سلبي ان جي ادائگي کان قاصر آهن. انهيءَ ڪري ڪن عارفن چيو آهي: **"عرفت ربى بجميع الاضداد"** معنيٰ: "مون پنهنجي رب کي مڙني اضداد سان سڃاتو". مطلب ته ان ذات تي "موجوديت" کان سواءِ ٻيو ڪوبه حڪم نٿو لڳائي سگهجي ۽ عدم جنهن جي نقيض ناهي.

لهذا عالي همت سالڪ نڪي فنا تي دوکو کائي ٿو نڪي بقا تي، نڪي نور تي نڪي ظهور تي، نڪي غم تي نڪي خوشيءَ تي، بلڪ سندس وصف آهي لاوصف، سندس مقام آهي لامقام، ۽ سندس مقصود آهي لامقصود. يعني هو ڪنهن به شيءِ سان مقيد ناهي. ڀوءِ اهو ان جي علم جي لحاظ کان هجي يا ان جي محبت جي لحاظ کان، جيتوڻيڪ خارج (ظاهر) ۾ ضدن کان خالي رهڻ محال آهي. ان جو مثال (عربي اصطلاح واري) حرف وانگر آهي، جيڪو اعراب سان مقيد ناهي پر اعراب واري حالت، کان خالي به ناهي {68}. تنهن ڪري اهڙو ڪامل شخص قيد جي حالت ۾ پڻ مطلق يعني آزاد آهي، جنهن ڪري هن سان هر وصف توڙي ان کان پاڪ هئڻ واري (هر حالت) لڳي ٿي، يعني ڪا وصف نه هوندي به ان سان هر وصف ٺهڪي اچي ٿي، هو هر ڪم ڪري ٿو بنا ڪم ڪرڻ جي. مثال طور کائي ٿو بنا کائڻ جي، سمهي ٿو بنا سمهڻ جي، ڄاڻي ٿو بنا علم جي، ڪاوڙجي ٿو بنا ڪاوڙ جي، ڊائجي ٿو بنا ڊوءَ جي، بڪائجي ٿو بنا بڪ جي، ڳالهائي ٿو بنا ڳالهائڻ جي، شين کي پسند ڪري ٿو بنا پسند جي، جيئي ٿو بنا جئڻ جي، مري ٿو بنا مرڻ جي، روزي ۾ رهي ٿو بنا روزي جي، نماز پڙهي ٿو بنا نماز جي، عبادت ڪري ٿو بنا عبادت جي، ايمان آڻي ٿو، سواءِ ايمان جي، ۽ جيڪڏهن ڪفر يا نافرماني ڪري ٿو ته بنا ڪفر ۽ نافرمانيءَ جي (ڪندو).

مطلب تہ هو اهڙي صاف شيشي وانگر آهي، جنهن جي پرسان رنگ رڪيل آهن، جيڪي منجهس ڏسجن ٿا، پر هو پاڻ بي رنگو ۽ بالڪل صاف شفاف آهي. (ان ريت) عالم (جهانن) ۾ نظر ايندڙ وصفون ڪپڙي جي رنگ وانگر آهن (جيڪو ڪپڙي جي اصل بناوٽ جو حصو ناهي). ان ڪري ڪاملن ۾ جيڪي وصفون ۽ فعل نظر اچن ٿا، سي فقط سندن (خاڪي وانگر) بدن ۽ نفس ۾ آهن، باقي انهن جو باطن يعني روح ۽ قلب انهن کان خالي آهن. ان جو مثال ائين آهي جيئن آئينو بذاتِ خود انهيءَ صورت کان خالي آهي، جيڪا منجهس نظر اچي ٿي. ڪڏهن ڪي انساني نفس بہ اهڙين وصفن کان خالي هوندا آهن، جهڙوڪ نبين ۽ ڪن اوليائن جا نفس. مطلب تہ اهو فعل يا وصف فقط بدن تائين محدود آهي. انهيءَ مقام کي صوفي "فناءُ الفناءِ" "جمع الجمع" "حق اليقين"، "بقا" حيره ڪبريٰ، "علم بسيط"، "معرفت" ۽ "وصال" جو نالو ڏين ٿا ۽ اهو عارفن جو انتهائي مقام آهي.

فنا اها آهي تہ توکي (ان) "ذات"کان سواءِ ٻي شيءِ جي ڄاڻ رهي ئي ڪانہ، ۽ فناءُ الفناءِ، هي آهي تہ توکي ان اڻ ڄاڻائي (علم جي عدم) کان بہ پالهو ٿي وڃين، جيئن ڄاڻ کان پالهو ٿي وئين. ان ريت جڏهن تون علم کان پالهو ٿي وئين تہ هڪ ئي وقت عالم بہ هوندين تہ جاهل پڻ. ان ريت تون ٻئي ڳالهيون پاڻ وٽ گڏائي وٺندين {69} ۽ ان کي جمع الجمع چئجي ٿو. وري جيستائين سالڪ فاني (فنا واري حالت ۾) رهي ٿو تہ اهو پنهنجي حدن ۾ "مقيد هئڻ" ڪري ناقص ٿو رهي، ڇاڪاڻ تہ ڪماليت "مطلق بنجڻ" ۽ "فناءُ الفناءِ" ۾ آهي، ڇاڪاڻ تہ اهوئي در اصل "بقاءُ البقاءِ" آهي. اهوئي سبب آهي جو عارف کي ڄاتل سڃاتل وانگر (علم ۽ عدم علم سان) ڪونہ ٿو سڃاتو وڃي، ڇوتہ ڄاتل سڃاتل وانگر مٿس وصف ۽ اسم وارو قيد لاڳو نٿو ٿئي. مطلب تہ اهو موجود آهي ۽ ان جو دليل سندس وجود جا آثار يا نشان آهن. ۽ "غيرمعروف" (اڻ ڄاتل سڃاتل) آهي، ڇاڪاڻ تہ هو (معروف وانگر) ڪنهن اهڙي شيءِ سان مقيد ناهي جيڪا کيس ڪنهن ٻئي کان نکيڙي نروار ڪري، ڇوتہ هو اضداد جو مجموعو آهي.

هتان توکي تصوف وارن جي ان قول جي معنيٰ مطلب سمجهہ ۾ اچي ويندي جو چون ٿا تہ "جيڪو وصول يعني واصل ٿيڻ کان پوءِ عبادت ڪرڻ چاهي تہ ان پڪ سان الله سان شرڪ ڪيو". ۽ هي تہ "صوفي جو ڪوبہ مذهب نٿو ٿئي" يا ڪامل اهو آهي

جيڪو ڪنهن دين جو پابند ناهي". يا "عارف کي گناهه ڪان ڪو نقصان نٿو پهچي ۽ هو ڪنهن تڪليف (فرض واجب توڙي حرام حلال) جو پابند نٿو ٿئي" ۽ اهو ٻين ماڻهن جي ابتڙ ازلي ۽ ابدي آهي. "هن جو ڪو نالو (قيد) ناهي ۽ نڪو طور طريقو (صفت) آهي. هو نڪي جنت ۾ آهي ۽ نه وري جهنم ۾". ڇوته اهي هڪ قسم جا قيد يا ٻنڌڻ آهن، جڏهن ته عارف ذاتِ مطلق سان اتحاد سبب خود مطلق يعني بي قيد ۽ آزاد ٿي پوي ٿو. مولانا رومي تڏهن ته مثنويءَ ۾ چيو آهي:

شيخ گر شارب خمر اي مرغ خاڪ
بحر قلزم راز مرداري چه باڪ

معنيٰ: جيڪڏهن شيخ شراب ٿو پيئي، اي مٽيءَ جا پکي! (ته ڪهڙو فڪر)، وڏي سمنڊ ۾ هڪڙي ڍونڊ ڪري پوڻ سان ڪهڙو خطرو؟!
وري چوي ٿو:

ڪفر و ايمان نيست آنجائي ڪه اوست
زانڪه اين دو رنگ و آن خود مغز اوست

معنيٰ: ڪفر ۽ ايمان اتي ڪونه آهن جتي هو پاڻ آهي، ڇاڪاڻ ته ٻه رنگ آهن ۽ هو پاڻ ان جو مغز (تت ست) آهي.
مولانا جامي پڻ "سبحة الابرار" ۾ چوي ٿو:

صوفي آنست ڪه از خود رسته است
ازنڪو جسته است و از بد رسته است
جلوه گر گشت برو وحدت ذات
نڪشد رنج تقابل ز صفات
پيش او لطف همان قهر همان
نوش داروش همان و زهر همان {70}

معنيٰ: صوفي اهو آهي جيڪو پاڻ ڪان آزاد آهي. جيڪو نيڪيءَ ڪان ڀڄو آهي ۽

بديءَ کان ڇٽو آهي. مٿس ذات وحدت جو عڪس اولڙو آهي. ان ڪري صفاتي مقابلي جي تڪليف بہ ڪرڻي نٿي پويس. سندس نظر ۾ لطف ۽ قهر، نوشدارو ۽ زهر سيئي هڪ جهڙا آهن.

مجدد الف ثاني فرمايو آهي تہ اهو حال بالڪل نادر آهي، ڇو تہ تمام ٿورا فقير ان جي ضل (ڇاڇي) کي پهچن ٿا سمجهن وري اهو ٿا تہ اصل تائين پهچي ويا آهن! انهيءَ ڪري سيني مشائخن جو چوڻ آهي تہ "تعين اول" کان مٿي ڪوبہ سير ناهي ۽ اهو علم هڪ تجليءَ وانگر آهي، جنهن کي "حقيقت محمدي" جو نالو ڏنو اٿن. حضرت مجدد رحمه الله عليہ پاڻ انهيءَ درجي کان مٿي ويو آهي، جو ٻيا تعينات جهڙوڪ "تعين وجود" ۽ تعين محبت ثابت ڪيا اٿس ۽ انهيءَ مقام جي جدا جدا درجن جو بيان ڪيو اٿس. آخري درجو هي آهي جو حيرت زائل ٿيو وڃي ۽ اهو ئي سيني مشائخن جو آخري درجو آهي. انهيءَ ورائيت ۽ ادراڪ جي عدم (ختم ٿيڻ) سان اطمينان حاصل ٿئي ٿو. اهو اطلاقي مرتبو بالڪل اهڙيءَ طرح ٿئي ٿو جيئن ڪا شيءَ ظاهر ظهور ڏسجي. اهڙي وصالي حال جي ابتدا بابت چيو اٿن.

عجبي نيست ڪہ سرگشتہ بود طالب دوست
عجب آنست ڪہ من واصل وسرگردانم

معنيٰ: ان ۾ عجب ناهي جو دوست جو طالب پريشان هجي. عجب اهو آهي تہ مان واصل هوندي بہ سرگردان آهيان.

انهيءَ (احوال) جي وچ واري ڏاکي بابت فرمايو اٿس:

چگو يم باتو از مرغي نشانہ
ڪہ باعنقا بود هم آشيانہ
زعنقا هست نام رَ پيش مردم
زمرغ من بود آن نام هم گم

معنيٰ: مان توکي انهيءَ پکيءَ جو کهڙو نشان ٻڌايان، جيڪو عَنقاءَ سان گڏ گهاري ٿو. عنقاءُ جو نالو تہ ماڻهن ٻڌو آهي، پر منهنجي پکيءَ جو تہ نالو ئي گم آهي.

"آخري ڏاڪي" بابت چوي ٿو:

عنقا شکار کس نشود دام باز چين
کانجا هميشہ باد بدست ست دام را

(عَنقاءِ ڪنهن جو شڪار نہ ٿيندو، پنهنجي ڦاهي ويڙهي رک. ڇاڪاڻ تہ هتي ڦاهيءَ ۾ سواءِ هوا جي ٻيو ڪجهہ بہ هٿ نہ ايندو).

انهيءَ ڪري جنهن کي ٻيا مشائخ "حق اليقين" تا سڏين، اهو وٽس حق اليقين جو پاڇو آهي. وٽس "حقيقت محمدي" انهيءَ کان گهڻو مٿي آهي، جنهن کي ٻيا مشائخ حقيقت ڀانئي ويٺا آهن. هو چوي ٿو تہ اصلي (محمدي) ولايت تابعين جي زماني کان وٺي هڪ هزار سالن تائين لڪل رهي آهي ۽ جيڪا هئي سا ظلي ولايت، يعني اصلي ولايت جو پاڇو هئي ۽ مشائخ فقط مثالن ۽ پاڇن تي ڪفايت ڪري ويٺا. تانجو هڪ هزار سال گذرڻ کان پوءِ دين نئون ٿيو ۽ اصل رنگ ظاهر ٿيو ۽ انهيءَ حالت ۾ موٽي آيو جيئن ابتدا ۾ هو ۽ پڻ چوي ٿو تہ اصلي ولايت جو هڪ نقطو بہ ظلي ولايت جي سڀني ڪمالات کان افضل آهي. پاڻ ظلي ولايت کي ولايت صغريٰ ۽ اصليءَ کي ولايت ڪبريٰ ڪوٺين ٿا. پهرين ولين لاءِ آهي ۽ ٻي نبين لاءِ ۽ انهن ٻنهي کان پوءِ "ولايت عليا" آهي، جيڪا ملاءَ اعليٰ وارن لاءِ آهي. ان کان بعد نبوت جا ڪمالات آهن، جيڪي سڀني کان مٿي آهن. اصلي ۽ ظلي ولايت ۾ فرق هي آهي تہ ظلي ولايت ۾ هڪ شخص جو سير (الله) جي اسم جي پاڇي ۾ عالم امڪان کان ٻاهر نڪرڻ بعد ٿئي ٿو ۽ اصلي ولايت ۾ هو خود اسم ۾ سير ڪري ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ ولايت صغريٰ ۾ فنا يا بقا فقط صورت آهي، پر ڪبريٰ ۾ حقيقت آهي. اتي ئي شرح صدر (سيني جو کلڻ)، انانيت جو خاتمو، نفس جو اطمينان ۽ ان جو خلافت واري جاءِ تي پهچڻ ۽ ان کان علاوه، هر قسم جي وهم ۽ خيال کان ڇوٽڪارو ملڻ ۽ ولايت ڪبريٰ جي صورت ۾ اَنفُس ۽ آفاق کان ٻاهر نڪرڻ، هن دنيا ۾ موت کان اڳ ئي حاصل ٿئي ٿو ۽ ولايت صغريٰ ۾ موت کان پوءِ حاصل ٿئي ٿو. صغريٰ جي انتها آهي برقي تجلي، جيڪا وصل جي مرتبي مان پيدا ٿئي ٿي ۽ اتي نفس کان نڪري ٿو جيئن گهڙي کن لاءِ آفاق

ڪان ٻاهر نڪرڻ ٿئي ٿو، البت ڪبريٰ جي حالت ۾ اها تجلي دائمي ٿئي ٿي. بلڪ اهو ڦهريون قدم آهي، ڇاڪاڻ ته ڪبريٰ جو صاحب انفس ۽ آفاق ڪان ماورا آهي، ڇوته جيڪي {72} نفس ۾ آهي اهو ظل (پاڇو) آهي، اصل ناهي ۽ اهو سبب آهي ان جي نفيءَ جو. ٻيا مشائخ ان ڳالهه ۾ ساڻس متفق نه آهن. حضرت مجددؒ اهو به چوي ٿو ته پوري ريت فنا نبوت جي ڪمالات ڪان پهرين واقع ٿئي ٿي ۽ فنا جي شروعات صغريٰ جي شروعات ڪان ٿئي ٿي.

ان مان توکي اها خبر پئجي وئي ته فنا جا به ڪيترائي درجا آهن ۽ انهن جو ڪمال حضرت محمد ﷺ کي مليل آهي. ڇاڪاڻ ته پاڻ ڪنهن سان به نه ڳنڍيا ۽ نه وري ڪنهن شيءِ سان مقيد ٿيا. جيئن فرمايو اٿن: "**لو كنت متخذاً خليلاً غير ربى لاتخذت ابا بكر خليلاً**" معنيٰ: "جيڪڏهن آئون پنهنجي رب ڪان سواءِ ڪو ٻيو دوست وٺان ها ته ابوبڪر کي دوست ڪري وٺان ها".

فنا جي ان ڪان سواءِ ٻي ڪا معنيٰ ناهي ته (ٻين ڪان) واسطا ناتا ٽوڙي (فقط اللهسان جوڙجن) ۽ اهڙيءَ ريت انساني ڪمال جي پڻ ٻي ڪا معنيٰ ناهي سواءِ لڳ لاڳاپا ڇنڻ جي، اها ڳالهه سمجهڻ گهرجي!

[٥٥] هوندئا هوت پري، اوڏو نه اڻ هوند کي
ساجن تن سري، لاسين "لا" لاهين جي

نثري ترجمو: اهو محبوب (ذاتِ خداوندي)، هئڻ يعني پاڻ کي ڀانئڻ وارن ڪان ته پري آهي پر جيڪي پاڻ کي ڪجهه نٿا ڀانئن، انهن کي به ويجهو ناهي. دراصل محبوب انهن کي ملي ٿو جيڪي نفيءَ جي به نفي ڪن ٿا.

هيءُ بيت اڳئين بيت جو خلاصو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته حق وجود ۽ عدم ڪان وراءِ يعني پري آهي. هو پنهنجي ذات سان موجود آهي، وجود سان نه. ان جي ذات وجود ٽوڙي عدم جو غير آهي، ڇاڪاڻ ته اهي ٻئي هڪ ٻئي جا نقيض يا ضد آهن ۽ الله تعاليٰ ۾ ڪو نقيض نه آهي، بلڪ هو وجود ۾ نهايت اوڏڙو آهي ۽ وجدان ڪان نهايت

ڏورانهون آهي، ڇوتہ هو مخلوق کان پري آهي ۽ مخلوق کان پري هئڻ قرب جي لحاظ سان آهي. اها ورائيت هن جي عظمت جي ڪري آهي جيڪا ادراڪ جي منافي تہ آهي، پر اها حجابن جي منافي ناهي، ڇاڪاڻ تہ حجاب بالڪل ڪجهہ بہ وجن ٿا. جڏهن ڪو عارف ان ذات سان هڪ ٿي وڃي ٿو، ائين ناهي تہ ڪو هو انهن حجابن کي ڦاڙي ٿو. جيئن تفسير حسينيءَ ۾ آهي:

تماشا ميکن اسماءِ و صفاتش
کہ آ گہ نيست کس از کُنه ذاتش

معنيٰ: تون ڀلي هن جي اسمن ۽ صفتن جو تماشو ڏس. ڇوتہ سندس ذات جي اصليت کان ڪوئي آگاهہ نہ آهي.

[٥٦] ڪي آسائو احسان جا، ڪن صفاتي شوق
ذاتي تنين ذوق، جي خاص الخاص خلق جا

نثري ترجمو: ڪي سالڪ احسان جي اميد رکن ٿا تہ ڪي وري فقط صفات جي شوق ۾ رهن ٿا. البتہ جيڪي ذات جي طلب ۾ آهن، اهي ئي خاص الخاص آهن.

هڪڙي محبت اها آهي جيڪا فائدي ماڻڻ سبب هوندي آهي ۽ ان کي ”محبة الاحسان“ يا احسان سبب محبت چئبو آهي، ٻي اها جيڪا خود محبوب جي فضيلت سبب هوندي آهي، جيتوڻيڪ اهو توتي ڪوبہ احسان نہ ڪندو هجي، ان کي گڻن ۽ صفات واري محبت چئجي ٿو، ٽين وري اها محبت آهي جيڪا اڻ ڄاتل سبب ڪري هجي، ان کي ذات جي محبت چئجي ٿو، اها محبت وهبي شيءِ يعني اللهجي طرفان ڏات طور ملي ٿي، باقي پهريون ٻئي ڪسبي يا ڪوشش ۽ محنت سان ماڻجن ٿيون، انهيءَ ڪري اللهتعاليٰ جي هن ارشاد، **”ان كنتم تحبون الله“** جي معنيٰ ٿيندي، اي عام ماڻهو، جيڪڏهن توهين سعيو ڪري الله سان محبت ڪريو ٿا، سندس احسانن سبب يا اي خاص ماڻهو، جيڪڏهن توهان صفاتي طور الله سان محبت ڪريو ٿا، سندس

قدرت ۽ ڪمال جون شاهديون ڏسي، يا وري اي خاص الخاص ماڻهو، جيڪڏهن اوهين "ذات" واري محبت ڪريو يا قديم محبت مان پيدا ٿيل ڇڪ ۽ جذب سبب، تہ "**فاتبعوني**" منهنجي تابعداري ڪريو يعني منهنجن عملن يا اخلاقن يا حال جو اتباع ڪريو، پنهنجي وجود کي محبتن آهر قربان ڪري. تڏهن يعني "**يحببكم الله**"، الله تعاليٰ پڻ توهان سان احسان سان ۽ صفات جي تجلين ۽ حبيباڻي ڇڪ ۽ جذب سان محبت ڪندو، ۽ اوهان کي پاڻ ڏي اوهان جي هوند هستين کان ڇڪي ونندو ۽ "**يغفر لكم ذنوبكم**" اوهان لاءِ اوهان جا گناه ميساري ڇڏيندو، يعني اوهان کي پنهنجو پاڻ کان محو ڪري پنهنجي ذات ۾ ڪوڙي پختو ڪري ڇڏيندو. اتي محب، محبوب ۽ محبت ٽئي هڪ ٿي ويندا، ڇوتہ حقيقت ڪثرت کي اڏائي ڇڏي ٿي، جيڪو انهن ٽن محبتن کان وانجهيل آهي، سو ڪافر آهي.

[٥٧] سسئي پنهونءَ ساڻ، لنگهہ تہ لوڏئا ابهين
صاحب تنين ساڻ، جنين پاڻ وڃائيو

نثري ترجمو: اي سسئي، تون پنهنجي محبوب سان گڏ هل، تہ پوءِ جبل جي لوڏن يا تڪليفن کان ڇوٽڪارو لهندينءَ. اهو مالڪ (اللهجي ذات) انهن سان گڏ آهي جيڪي پنهنجي نفس کي فنا ڪن ٿا.

يعني تون انهيءَ سان گڏ ٿيءُ جنهن پنهنجو پاڻ فنا ڪري باقي بالله ٿيو آهي. ڇاڪاڻ تہ جڏهن تون اللهتعاليٰ جي فرمان، "**واعتصموا بحبل الله**" (**آل عمران: ١٠٣**). "اوهين اللهجي رسيءَ کي ڇهتي پئو". ۽ آيت "**واعتصموا بالله**" معنيٰ: "اوهان الله کي ڇهتي پئو". سان ملائي پڙهندين، تڏهن توکي معلوم ٿيندو تہ بيشڪ اها رسي ئي اللهسان ملائيندڙ آهي.

[٥٨] ڪنين ڪاڻ قرآن، ڪنين مٿي آڻيو
سوارو سڃاڻ تہ تون هن ڪہ هن ۾

نثري ترجمو: قرآن پاڪ (الله طرفان موڪليل پيغام) مان ڪي ماڻهو

هدايت حاصل ڪن ٿا، نہ قرآن انهن جي حق ۾ ٿي ٿو پوي، ۽ ڪي وري ابتڙ ٿا هلن تہ اهو انهن جي برخلاف ڏر بڻجي ٿو بيهي، هاڻ تون پاڻ فيصلو ڪر تہ ڪهڙن ماڻهن ۾ شامل آهين.

ڄاڻ تہ قرآن ڪي اللہ انسانن جي هدايت لاءِ نازل ڪيو آهي، ڇوتہ اهو ڪين عالم صغير يعني نفس جي سڃاڻ يا معرفت ڪرائي ٿو. اها معرفت هو يا تہ سڌيءَ ربت ڪرائي ٿو يا عالم ڪبير جي سڃاڻ وسيلي ڪرائي ٿو، جيڪو عالم صغير جي تفصيلي و چور وانگر آهي. ڇاڪاڻ تہ هدايت تيستائين نصيب نٿي ٿئي جيستائين اللہ ۽ سندس صفتن، فعلن ۽ احڪامن جي ڄاڻ يا معرفت نٿي ملي. وري انهن ڇئني جي سڃاڻ تيستائين نہ ٿيندي جيستائين نفس جي ذات، صفتن، فعلن ۽ حڪمن جي خبر نہ پوندي، جيئن آيو آهي: "**من عرف نفسه فقد عرف ربه**" يعني: "جنهن پنهنجي نفس کي سڃاتو، تنهن ڄڻ پڪ سان پنهنجي رب جي سڃاڻ ماڻي ورتي". مطلب تہ جنهن عالم صغير (نفس) کي سڃاتو، سو هدايت وارو ٿيو ۽ قرآن مجيد ان لاءِ هوندو يعني ان جي حق ۾ بنجي پوندو، ڇاڪاڻ تہ هو ان مان لاڀ ٿو پرائي. پر جنهن پنهنجي هن عالم (نفس) کي نہ سڃاتو تہ اهو ڄڻ پنهنجي مقصد ماڻڻ کان پٺتي ويو ۽ اهو مقصد آهي عالم صغير جي سڃاڻ، ڇوتہ اهو اللہ جو آئينو آهي. جيتوڻيڪ اهو ڪٿي عالم ڪبير کي سڃاڻي بہ وٺي، ڇاڪاڻ تہ اهو وسيلو آهي ۽ نہ مقصود، تہ ان صورت ۾ قرآن مجيد سندس خلاف حجت بڻبو، ڇاڪاڻ تہ هن سڃاڻ ڪرائيندڙ جي ڏس مطابق سڃاڻ حاصل نہ ڪئي.

جيڪا ڳالهہ اسان ڪئي آهي، جيڪڏهن توکي ان بابت ڪو شڪ شبهو آهي تہ پوءِ قرآن جي هنن آيتن تي غور ڪر. توکي خبر پوندي تہ بيشڪ قرآن جاڳائيندڙ ۽ انهن هدايت وارين ڳالهين ۽ عجائبات جي يادگيري ڏياريندڙ آهي، جيڪي تو ۾ رکيل آهن، تہ پوءِ جنهن نصيحت پرائي، انهيءَ ڄڻ قرآن وارو مقصد ماڻيو ۽ جنهن نصيحت نہ ورتي، اهو ٽوٽي ۾ پيو. اهو پڻ توکي معلوم ٿيندو تہ انسان جي خلقت جو مقصد معرفت ۽ توحيد کان سواءِ ٻيو هرگز ناهي. اللہ تعاليٰ پاڻ فرمايو آهي: "**ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر**". (٥٤: ٤٠) معنيٰ: "بلاشڪ اسان قرآن کي نصيحت پرائڻ لاءِ سولو ڪيو آهي تہ پوءِ آهي ڪو نصيحت وٺڻ وارو؟" سو اها ڳالهہ ظاهر پئي

آهي تہ جنهن ڄاڻ ۽ نفس جي معرفت پرائي، تانجو وجي الله جي معرفت ماڻيائين، تہ ان ڄڻ قرآن جو مقصد حاصل ڪيو، اطاعت ۽ تابعداري ڪيائين ۽ قرآن ڪي مضبوطيءَ سان جهلي ورتائين سو هاڻي نہ گمراهہ ٿيندو نہ وري اياڻو ٿيندو. جيئن قرآن مجيد ۾ آيو آهي: ”**لاخوف عليهم ولايحزنون**“. (١٠: ٦٢) معنيٰ: انهن لاءِ نہ ڪو ڊپ يا خوف آهي ۽ نہ وري اهي غمگين ٿيندا. اللهتعاليٰ اهو پڻ فرمايو آهي تہ ”**وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون**“ (٥١: ٥٦) ”مون جنن ۽ انسانن کي فقط هن لاءِ خلقيو آهي تہ جيئن اهي منهنجي عبادت ڪن“. حضرت عبدالله‌ابنِ عباسؓ جيڪو مفسرن جو اڳواڻ آهي، تنهن ”ليعبدون“ جو مطلب ”ليعرفون“ ڏسيو آهي. يعني تہ جيئن مون کي سڃاڻين. هو وڌيڪ چوي ٿو: قرآن ۾ جتي بہ عبادت جو لفظ آيو آهي، تہ ان مان مراد توحيد آهي. سو ”الدين القيم“ ۽ ”الصراط المستقيم“ مان پڻ مراد آهي، ”توحيد“ جيڪا ”توحيد للقلب“ يعني قلب جي هيڪڙائي واري ڪيفيت آهي، نہ تہ توحيد ڪان سواءِ ٿي معبود (اللهتعاليٰ) واحد (هيڪڙو) آهي. هڪڙي حديث ۾ هيئنئن آيو آهي: ”**كفىٰ بالتوحيد عبادة وبالجنة ثوابا**“ معنيٰ: ”توحيد ٿي جوڳي عبادت آهي ۽ جنت ٿي جوڳو اجورو آهي“.

هاڻي جيڪڏهن تون چوين تہ عالمن قرآن مجيد جو اهڙو تفسير ڪيو آهي جو ان مان فقط افعال، صفات ۽ احڪامن جي بابت ٿي ڄاڻ ملي ٿي ۽ اهڙو تفسير نٿا ڪن جنهن سان نفس جي ذات، حال ۽ حڪم جي معرفت حاصل ٿئي. هوڏانهن جيئن توهان چئو ٿا تہ (قرآن جي تفسير جو) مقصد نفس جي معرفت آهي، سو اهو قرآن جو موضوع آهي، تہ قرآن کي هنن ڳالهين بابت بحث ڪرڻ گهرجي تہ نفس جا ڪهڙا احوال ۽ انهن احوالن جا ڪهڙا قسم آهن (جهڙوڪ امارة، لوامة، مطمئنه) ۽ ان جي انهن قسمن جا ڪهڙا افعال ۽ اوصاف آهن ۽ وري ان جي قسمن جون ڪهڙيون وصفون آهن ۽ دنيا ۽ آخرت ۾ انهن جي نتيجن جا ڪهڙا مجموعي احڪام آهن. جيئن امام اعظم ابوحنيفہ فرمايو آهي تہ فقه جو مطلب هي آهي تہ نفس انهن ڳالهين جي بہ معرفت ماڻي جيڪي هن لاءِ فائديمند آهن، ۽ انهن جي بہ جيڪي هن لاءِ هاڃيڪار آهن (يا انهن حقن جي ڄاڻ حاصل ڪري جيڪي هن لاءِ آهن ۽ انهن ذميوارين جي ڄاڻ پڻ جيڪي مٿس آهن). سو هيئنئر ٻڌايو تہ محققن (اهلِ تصوف) جا اهي ڪهڙا اصطلاح آهن تہ

جيئن آءٌ قرآن جي اصل مقصد جو فهم پرايان. انشاءَ الله.

آءٌ چوندس تہ ان مقصد خاطر بي ڪا وات ناهي سواءِ هن جي تہ پاڻ ڪي فنا ڪجي، چوتہ قرآن جي معنيٰ تو ۾ آهي. (قرآن جو تون مقصد ۽ مخاطب آهين) ان صورت ۾ انجي هر لفظ جي معنيٰ تون پاڻ سان ٺهڪائي سگهندين. ڇاڪاڻ تہ جيڪا شيءِ عالم ڪبير ۾ آهي، ان جو نظير ۽ مثال تو منجهہ آهي. جيڪڏهن تون ان جي معنيٰ پاڻ ۾ نٿو ڏسين تہ پوءِ اها اصول (عقيدي) ۾ تقليد ڇٽبي جيڪا خراب ڳالهہ آهي. وڌيڪ غور ڪر. بهرحال هتي اسان قرآن جي ڪن لفظن جو هن علم (تصوف ۽ طريقت) موجب نمونو پيش ڪريون ٿا.

ڪافر: اهو آهي جيڪو پنهنجي قلب ڪي نفساني پردن سان ڍڪي ڇڏي ٿو، جيڪو روح ڪي ان ريت نٿو ڏسي سگهي، جو اهو هر ذري ڪي گهيري ۾ آٿي بيٺو آهي. قرآن ۾ انڌي، گونگي ۽ ٻوڙي مان بہ اهائي مراد آهي.

العذاب الاليم: دردناڪ عذاب. اهو آهي قلب جو موت ۽ معرفت جو وڃائڻ.

البيت الاول الموضوع للناس: پهريون گهر جيڪو انسانن لاءِ بنايو ويو ۽ اهو آهي "قلب".

مقامِ ابراهيم: ابراهيم جي بيهڻ جي جاءِ ۽ اها آهي خلة جنهن جي معنيٰ آهي دوستي ۽ ان ۾ داخل ٿيڻ مان مراد آهي غير اللهڪي اللهڪارڻ قربان ڪري ڇڏڻ تہ جيڪو ان ۾ گهڙندو، اهو حجاب جي عذاب کان امن ۾ رهندو.

الحج الاڪبر: ان مان مراد آهي: اللهڪي پهچڻ (يعني ولايت ڪبريٰ)، وري "اصغر" مان مراد آهي: "قلب" ڪي پهچڻ، (يعني ولايه صغريٰ).

الاسلام: مان مراد آهي مجازي وجود جو ترڪ ڪرڻ المفلح ڇٽل يعني اهو جنهن جي اندر تان پردا هٽيل آهن.

الذنوب: گناهہ. انهن مان مراد آهي (دل ۾) غير جو هئڻ.

مغفرة: بخشش، غير جي وجود ڪي باقي رهندڙ (مطلق) وجود سان ڍڪڻ.

الارض: زمين مان مراد آهي نفس.

السماءُ: آسمان مان مراد آهي قلب.

الشهيد: مان مراد آهي جنهن جو نفس مئل هجي.

اولوا الالباب: دل وارا يعني جن پاڻ کي فنا ڪيو ۽ حق سان باقي رهيا.

الطيب: پاڪ ۽ ان مان مراد آهي مجذوب.

الخبيث: ناپاڪ يعني مردود. طيب اهو آهي جيڪو ولايت ۽ نبوت جو لائق هجي، ڇوته هن کي بنا حجاب پيدا ڪيو ويو آهي.

السجود: سجدو ڪرڻ. ان جو مطلب آهي وجود جي وصفن جو ترڪ ڪرڻ.

القرب: ويجهڙائي. اهو آهي جنهن تي بقا جو مدار آهي ۽ اهو مشهود جي وصفن سبب آهي.

المهاجرة: لڏڻ يعني طبيعت جو عالم ۽ تخليق جي ماڳن مڪانن کي ڇڏي حقوقيت جي عالم ڏانهن اسهڻ.

الليل: رات، يعني بشريت ۽ ان جون صفتون.

النهار: ڏينهن، يعني روحانيت ۽ ان جا انوار.

الجنه: بهشت يعني وصل.

القربه: ويجهڙائي يعني عالم ملڪوت ۽ روحاني باغن سان ڳانڍاپو.

النار وجهنم: باهه ۽ دوزخ يعني نفس.

السڪران: نشي ۾ مست جنهن کي نماز کان منع آهي، اهو آهي جيڪو ان جي اسرارن کان غافل آهي، ڇوته هو پنهنجي نفساني طبيعت کان اڃا ٻاهر نه نڪتو آهي.

الجنب: بيگانو جيڪو (الله کان) پاسيرو يعني پري ڏڪجڻ جو حقدار آهي.

عابر السبيل: رستي جو مسافر جنهن کي مستثنيٰ ڪيو ويو آهي، ان مان مراد آهي، اهو (طريقت کان) غافل جيڪو ظاهر شرع کي اڳرو رکي.

اهل الڪتاب: ڪتاب کي مڃڻ وارا. ان ۾ انهن سڀني ڪتابن جا پوئلڳ شامل آهن، جيڪي ڪتاب جي اسرارن کان واقف ناهن، ان ڪري اولياءَ الله سان گڏ هلي نٿا سگهن، ڇاڪاڻ ته هنن جون حالتون ۽ طريقا سندن سمجهه کان مٿي آهن.

الشرڪ: الله سان شريڪ ڪرڻ. اهو شرڪ جيڪو نه بخشيو ويندو، سو ٽن قسمن جو آهي: جلي يعني ظاهر ظهور، اهو عام ماڻهن وارو آهي، جيئن بتن جي پوڄا وغيره. اهو توحيد سان منجهي ٿو ۽ اهو آهي پنهنجي پاڻهپ جو اظهار ۽ الله جي ربوبيت جو اقرار. ٻيو خفي يعني لڪل، جيڪو خاص ماڻهن سان ڪن وصفن ڪري لاڳو ٿئي ٿو،

جهڙوڪ عبادت اصل معبود کان سواءِ ٻين ڏي واجهائي. اهو وحدانيت سان زائل ٿئي ٿو، يعني هڪڙي واحد جو واحد (الله) کي واحديت سان مڃڻ (يعني اهو مڃڻ ته فقط اهوئي عبادت جي لائق آهي). ٽيون اخفيٰ يعني اجا وڌيڪ لڪل جيڪو نهايت ئي خاص ماڻهن سان لاڳو آهي. اهو اغيارکي ڏسڻ ۽ انانيت سبب ٿئي ٿو ۽ اهو وحدت سان زائل ٿئي ٿو ۽ ان جو مطلب آهي ناسوت (انساني فطرت) جو لاهوت (ذات الاهيءَ) ۾ فنا ٿيڻ ته جيئن انانيت بنا "هويت" سان بقاءُ ماڻي.

الناس: انسان يعني حقيقت وارا يا حقيقت جا صاحب انهن وٽ محسود (ريس جوڳو) اهو آهي جنهن کي اللهتعاليٰ جي فضل سان سکڻ کان سواءِ علم لدني مليو آهي.

الملک العظيم: عظيم بادشاهي، جيڪا اللهتعاليٰ آل ابراهيم کي ڏني، اها آهي الاهي معرفت، ڇاڪاڻ ته سڀ کان "عظيم" "اللهتعاليٰ" ئي آهي.

والذي انزله الله عليٰ عباده: اهو جيڪو اللهتعاليٰ پنهنجي ٻانهن تي نازل ڪيو. ان مان مراد آهي قرآن جو باطني علم.

المصدق: جيڪو اهلِ ظاهر جي ڪيل ظاهري معنيٰ جي تصديق ڪري ٿو، سو باطن وارا ظاهر وارن جي تصديق ڪن ٿا. پر گهڻا اهلِ ظاهر، باطن وارن کي ڪوڙو سمجهن ٿا، سواءِ انهن جي ڪن ٿورڙين ڳالهين جي، جيڪي انهن جي عقل ۾ اچن ٿيون.

ظل ظليل: وڏي ڇانوءَ وارو ٻاڇو جنهن ۾ جنتي داخل ٿيندا. اهو "حقيقي وجود" جو ٻاڇو آهي.

اقامة الصلاة: نماز قائم ڪرڻ يعني نفس جي اطمينان سببان دائمي حضوري ملڻ. جيئن اللهتعاليٰ جو ارشاد آهي: **فاذا اطمأنتم فاقيموا الصلاة** (٤:١٠٣) يعني: "جڏهن توهان اطمينان ماڻيو ته نماز قائم ڪريو". وڌيڪ ڇنائي هن آيت ۾ آهي: "**هم علىٰ صلواتهم دائمون**" (٧٠:٢٣). معنيٰ: "جيڪي پنهنجي نماز تي مدامي آهن".

والصلواة التى تنهىٰ عن الفحشاءِ. اها نماز جيڪا برائي کان روڪي ٿي، اها آهي ان شيخ جي صحبت جيڪو ڳس تي لائي، ڇوته اهو اللهسان معيت رکي ٿو. ان ڪري جنهن سندس صحبت ماڻي، ته ان ڄڻ اللهجي صحبت ماڻي.

الايمان: ايمان جنهن جو ايمان وارن کي امر ٿيل آهي، ان جو هڪڙو قسم آهي عياني يعني جيڪو اکين جي مشاهدي سان نظر اچي، اهو خواص لاءِ آهي ۽ ٻيو قسم آهي غيبي جيڪو اجا وڌيڪ خاص ماڻهن لاءِ آهي. انهن جو وچور هي آهي ته جيڪڏهن نفس جي ڪفر يعني انڪار هوندي قلب جو ايمان آهي ته اهو غيبي آهي. پر جيڪڏهن نفس به ايمان وارو آهي ته پوءِ اهو عياني (يعني شهودي) چئبو. يعني جڏهن نفس خدائي نور جو تجلو پسي فرمانبردار ٿئي ٿو ۽ ايمان آڻي ٿو جيئن حضرت موسىٰ عليه السلام ايمان آندو. نفس جي فنا وري تڏهن عيني آهي جڏهن هن جو سمورو وجود ذاتي توڙي صفاتي لحاظ کان اطمينان ۽ امن واري حالت ۾ ٿئي ٿو.

الذکر القليل: ٿورڙو ذڪر اهو آهي جيڪو رڳو قالب يعني بدن (جي عضون) سان ٿئي. جيئن ته بدن جو واسطو دنيا سان آهي ۽ دنيا جي موڙي مختصر آهي. هوڏانهن قلب آخرت سان لاڳاپيل آهي ۽ آخرت سڀ کان بهتر ۽ جٽادار آهي.

انزال القرآن علىٰ محمد (ﷺ): محمد ﷺ تي عالميت قرآن جي نزول مان مراد عالميت جي صفت جي تجلي آهي، جنهن ڪري ڪيس ان سڀ جو علم حاصل ٿيو جيڪو ٿي چڪو يا ٿيڻ وارو آهي.

التثليث النصراني: نصارن جو تثليث وارو خيال. هت ان مان مراد آهي نفس، روح ۽ اله جو عقيدو رکڻ.

التوحيد: توحيد آهي وحدت پسڻ.

الکلب المعلم: سيکاريل ڪتو جيئن قرآن جي آيت ۾ "المکلبين" لفظ آيو آهي. هتي ان مان مراد نفس مطمئنه آهي، پوءِ اهو علوم لدنيه مان جيڪو شڪار ڪري ٿو سو حلال آهي.

الطيبات: پاڪ شيون جيڪي الله سان ملائيندڙ آهن.

الخبيثات: ناپاڪ شيون جيڪي الله جي وصال ۾ رنڊڪ آهن.

القرض الحسن: سهڻي قرض مان مراد آهي مجازي وجود کي حوالي ڪرڻ.

المضاعفة: وري ان جي واڌ يا وڌڻ مان مراد آهي ازلي ۽ ابدي حقيقي وجود جو عطا ٿيڻ ۽ ان جو مطلب آهي اونده مان ڪڍي روشنيءَ ۾ آڻڻ. پهريون يعني (مجازي وجود) ظلمت يا اونداهي آهي ۽ ٻيو (حقيقي وجود) روشني يا نور آهي.

النور: نور اللّٰہ جي ذات آهي جيڪو آسمانن ۽ زمين جو نور آهي.

الربانيون: رباني شخص اهي آهن جن کي هي حڪم ڏنو ويو آهي ته عام کي برائين کان روڪين. اهي آهن اهي مشائخ جيڪي حق سان واصل آهن ۽ تربيت ڪن ٿا. جيڪڏهن انهن کي امر ٿيل نہ هجي ها تہ جيڪر ماڻهن کي دعوت ڏيڻ ۾ مشغول نہ ٿين ها ڇوتہ هو هر وقت مشاهدي ۾ ٻڌل رهن ٿا.

الاخبار: يعني تقويٰ وارا عالم سگهورا.

المنزل علي الرسول: اهو جيڪي رسول تي نازل ٿيل آهي، يعني جنهن جي تبليغ ۽ پهچائڻ جو ڪيس امر ڪيو ويو آهي. هن ۾ وحي، الهام، مشاهدات، حقائق ۽ اسرار شامل آهن. جيڪڏهن ڪيس اهڙو امر ٿيل نہ هجي ها تہ هو اهي شيون نہ پهچائي ها. پر ماڻهن جي استعداد آهر هن هر ڪنهن کي اهو پيغام پهچايو آهي، جنهن لاءِ هو عبارت يا اشارت، تاديب يا تهذيب، تزڪيہ ۽ تخليہ، همت ۽ جذب، توبہ يا نبوي قوت يا شفاعت جا وسيلا ڪتب آڻي ٿو.

العصمة النبوية: نبي جي حفاظت مان مراد ناسوتي وصفن کان لاهوتي حفاظت آهي.

الارض اللتي يرثها الصالحون: ڌرتي جيڪا صالحن کي ورثي ۾ ملي ٿي. ان مان مراد آهي: نفس جون صفتون. جڏهن اهو (نفس) مري ٿو تہ قلب ان جو وارث ٿئي ٿو ۽ انهن کي بلنديءَ وارن ڪمن ۾ ڪم آڻي ٿو. جيئن نفس انهن کي سفلي ڪمن ۾ لڳايو ٿي، ان کان پوءِ هو انهيءَ ذات جو وارث ٿئي ٿو جيڪا ڪلي، واحد ۽ باقي آهي.

العالم بما في السموات والارض: اهو ڄاڻندڙ آهي ان جو جيڪي ڪجهہ آسمانن ۽ زمين ۾ آهي. هي اشارو آهي واصل قلب شخص ڏانهن ۽ قلب، جيڪو اللّٰہ جو گهر آهي، ان ريت هو اللّٰہ جا انوار ڏسي ٿو ۽ انهن وسيلي جيڪي ڪجهہ آسمانن ۽ زمين ۾ آهي، سو سڀ ڏسي ٿو، ڇاڪاڻ تہ هو ان صورت ۾ اللّٰہ جي نور سان ڏسي رهيو هوندو آهي.

الابواب المفتوحة للبلاءِ في صورة النعماءِ: دروازا جيڪي امتحان واسطي نعمتن جي صورت ۾ کوليا ويا آهن. هن جو مطلب آهي تہ ظاهري نعمتون دنيا وارن لاءِ آهن. جڏهن تہ ڪشف ۽ ڪرامتون، دلين واريون خبرون ۽ روحاني مشاهدا باطن وارن

ڪي سير سلوڪ دوران نصيب ٿين ٿا. اتي انهن کي سندن نفس فريب ڏيندو آهي تہ هو اهڙي مرتبي تي پهچي ويا آهن، جو هاڻ ڪين مرشد يا رهبر جي گهرج ناهي، تڏهن اهي هلاڪت ۾ پئجي وڃن ٿا.

دار السلام: سلامتيءَ جو گهر، اهو وحدت جو ماڳ آهي جو ڇڄي ڏار ٿيڻ کان سلامتي ملي وڃي ٿي.

الشجرة المنهية : اهو وڻ جنهن کان منع ٿيل آهي. مراد آهي طبيعت.

الجنة : بهشت يعني معرفت.

ڪي شجره يعني وڻ مان مراد محبت وٺن ٿا ۽ "نهي" مان مراد محبت کان بچڻ سمجهن ٿا. ڇوتہ محبت ۾ نار ۽ نور (يعني باهہ ۽ روشني) ٻئي آهن. پوءِ جيڪو ان جي روشني چاهي ٿو تہ ان جي انانيت باهہ سان سڙي ختم ٿي وڃي ٿي. تڏهن ڪيس اها روشني نصيب ٿئي ٿي، سو اهو وڻ حقيقت جي درجي لاءِ لازمي آهي. پر وري جڏهن (آدم) محبت واري سڳنڌ جهڻي تہ اهو نهيءَ وارو حڪم ياد اچي ويس. اتي ابليس قسم جي پيالي سان ڪيس محبوب جي ياد وارو شراب پياريو. گويا ابليس جي دشمني دوستيءَ وانگر ثابت ٿي.

سم الخياط: سئي جو پاهو، ان مان مراد آهي فنا.

الجمل: اٺ مان مراد آهي نفس. اهو نفس، تزڪيہ ۽ صفتن کي هٽائڻ سان وار کان بہ هزار ڀيرا سنهو ٿي پوي ٿو ۽ پوءِ اهو سئي جي پاهي مان لنگهي سگهي ٿو. بلڪ جڏهن اهو فنا ٿيو تہ پوءِ بقا وارو جنت ۾ پڻ داخل ٿئي ٿو ۽ بقاءُ مان مراد آهي اهو حجاب جيڪو بهشتن ۽ دوزخ وارن جي وچ ۾ آهي ۽ وري بهشتن مان مراد آهن اللهجي طلب ۾ جاکوڙيندڙ ۽ دوزخين مان مراد آهي جيڪي بشري نفساني اوگڻن سبب طلب کان بس ڪري ويٺا آهن. اهي جيڪي اهلِ جنت اهلِ دوزخ جي وچ تي آهن، اهي آهن اهل اللهءِ اهي اهي آهن، جن کي سهڻن روحاني اخلاقن جي پرک ۽ معرفت سان نوازيو ويو آهي.

الاعراف: اعراف يعني معرفت وارن جو ماڳ.

السماءُ: نشاني هتي مراد آهي جنهن سان عارف ماڻهن کي قلب جي روشني ۽ اوندهہ سبب سڃاڻن ٿا.

استواءُ الرحمٰن علي العرش: رحمان جو عرش تي قرار وٺڻ ان جو مثال ائين آهي جيئن تنهنجي روح تنهنجي قلب جي عرش تي قرار ورتو آهي، ڇوته اها دل (قلب) ئي ان قابل آهي ته روح کان فيض حاصل ڪري، پوءِ قلب اهو فيض ٻين مڙني عضون تائين پهچائي ٿو. ان ڪري جيڪڏهن تون گهرين ته الله جي خلقت يعني عالم ڪبير جي معرفت حاصل ڪرين ته پوءِ پنهنجي روح کي سمجهه. جيڪو عالم صغير ۾ الله جو خليفو يا نائب آهي. انهيءَ ڪري ته الله تعاليٰ ڪيس نطفي جي صورت ۾ به اختيار وارو بنايو آهي ۽ ان عالم ڪبير جو بدن ڏرتي آهي ته مٿو آسمان اٿس ۽ سندس قلب عرش آهي ۽ سندس سِر ڪرسي آهي. پوءِ ان ريت اهو قلب عرش تي قرار وٺي ٿو. **"خلق العالم فی ستة ايام"**. "عالم کي ڇهن ڏينهن ۾ پيدا ڪيو ويو". ان جو مطلب آهي ڇهن قسمن ۾ **(الروح المجرد)** ان جي مجرد صورت انسان آهي ۽ الملڪوتيات جهڙوڪ جن ۽ ملائڪ، {82} **ملكوت السماءِ والارض**، آسمان، زمين ۽ عقل مفرد ۽ مرڪب آهن. پر تارا ۽ انسانن جا نفوس، حيوان، نباتات، معدنيات توڙي ٻيا اجرام وري عُلوي بسائط آهن ۽ ٻيا اجسام مفرد آهن يا مرڪب سفلي يعني عناصر ۽ مواليد آهن. **ثم استویٰ علی العرش**. پوءِ هن عرش تي قرار ورتو يعني هن عالم ۾ تصرف جا اختيار هٿ ۾ ڪيا جئين عالم صغير ۾ تنهجو روح آهي.

المعروف: مان مراد الله جي ذات آهي ۽ اهي ڳالهيون جيڪي وٽس پهچائن ٿيون. المنڪر معنيٰ هن جو غير ۽ اهڙيون ٻيون شيون.

المخالف: اهي باندر جيڪي ملڪوتي صفتن جي ڦير گهير سبب باندر جي صفتن ۾ اچي ويا.

الدعوة الله باسماءِ الحسنيٰ: يعني اهڙين صفتن سان سينگارجڻ جن سان دل جي صفائي ٿئي ۽ الله جي غير کان توجه ختم ٿئي ۽ پالڻهار جو ورد پنهنجي اندر ۾ ڪري ۽ نفس جي فصل اندر صفت ۽ ذات جي لحاظ کان فنا حاصل ڪري.

الاسماءُ الحسنيٰ: الله تعاليٰ کي سندس اسماءِ حسنيٰ سان سڏڻ جو مطلب آهي، پاڻ ۾ سهڻيون صفتون، گڻ پيدا ڪرڻ، هن ريت قلب کي صاف ڪجيءَ ڏيان ماسوي الله کان ختم ڪري ڇڏجي.

والذکر ربک في نفسک: رب کي اندر ۾ ياد ڪرڻ.



مان مراد ماموارت (حڪم ڪيل شين) ۽ صفتن بابت نفس جي فعل، صفتن توڙي ذات کي فنا ڪري ڇڏڻ تہ جيڪو پنهنجي رب کي اندر ۾ ياد ڪري ٿو، تنهن کي الله پاڻ وٽ ياد ڪري ٿو ۽ ڪيس پنهنجي بقاءِ سان محفوظ ۽ باقي رکي ٿو. تنهن ڪري پهريون ذڪر فعلن جي (دل ۾) تبديلي آهي. وچون صفتن کي (روح ۾) تبديل ڪرڻ آهي ۽ آخري درجو (نڪرڻ واري جي) ذات کي انوار حقيقي ۾ فنا ڪرڻ آهي. اتي ذاڪر ۽ مذڪور (ذڪر ڪرڻ وارو ۽ اها ذات جنهن جو ذڪر ڪجي ٿو) هڪ ٿي وڃن ٿا. جيئن چيو ويو آهي "احد الله الا الله" يعني الله جي احديت الله کان سواءِ ٻيو ڪجهہ ناهي. اتي قلب کي ذڪر سان اطمينان ملي ٿو ۽ ڊپ ختم ٿئي ٿو. ڇاڪاڻ تہ اهو (ڊپ وارو) حال ابتدائي حال آهي، ۽ شوق جي اثر سبب ٿئي ٿو، اهو (ڊپ) ان جو بہ دليل آهي تہ ڪائنس ڪا شيءَ وڃائجي ويل آهي، جنهن جي ڳولا ۾ لڳل آهي.

هڪڙو ٽولو جنهن جو مومنن سان انجام ٿيل آهي.

مان مراد اها واردات (تجليات) آهي ۽ نفسن کي ماري مات ڪرڻ آهي. اهي مومن نفس کي مارڻ کان پوءِ جيئرا نٿا رهن، ڇوتہ اهي هر وقت فنا جي طلب ٿا رکن ۽ بقا نٿا گهرن.

الاستفتاح: فتح جي طلب ڪرڻ. اها طلب جنهن سان اخلاص جي ڪنجيءَ وسيلي قلب جي درکي کولجي ۽ تجليءَ جي طلب ۾ ماسِوي اللهجي طلب ترڪ ڪجي. بيشڪ اللهپنهنجي ذات سان ازل ۽ ابد کان تجليءَ ۾ آهي.

التوبة : نفس جي خواهشات کي ترڪ ڪرڻ.

الصلاة: اللهجي طرف دائمي توجہ يا ڌيان.

الزكوة: مان مراد آهي نفس کي ان جي (بڇڙين) وصفن کان پاڪ ڪرڻ جنهن جي نتيجي ۾ ٿي واٽي راهہ کي ڇڏي ترڪ المجاهده واري حالت ۾ پهچجي ٿو.

نكث الايمان: عهد اقرار توڙڻ مان مراد آهي، نفس جو طبيعت اماره ڏانهن موٽ ڪائڻ، سو بہ تڏهن جڏهن ڪيس رحمن جي ذڪر سان اطمينان مليو هجي ۽ دل جي دري عالم غيب ۽ ڳجهہ ڏانهن کلي هجي.

والهمّ باخراج الرسول: اللهجي رسول کي ٻاهر ڪڍڻ لاءِ تياري يا ارادو ڪرڻ مان مراد نفس پاران سندس بشري صفتن سبب دل جي کڙڪي بند ڪرڻ تہ جيئن رسول

يعني غيبي واردات قلب مان نڪري هلي وڃي.

الكثرة : حسي ڪثرت مان مراد عبادتون، عمل ۽ طاقتون آهن.

الاعجاب: مان مراد اهو سمجهڻ آهي ته نفس ڪي انهن (عبادتن ۽ عملن سان) قتل يا ختم ڪري سگهجي ٿو. (اذا اعجبتكم كثرتكم واري آيت)

التولي: سفلي طبيعت طرف موٽ ڪائڻ.

الرسول: پيغمبر يعني روح.

المؤمن: يعني قلب.

السكينة : اهو اطمينان ۽ فيض جيڪو روح ۽ قلب تي وارد ٿئي ۽ ان سان پنهنجي رب ڏانهن وڃڻ سان سڪون حاصل ڪري.

الكافر: يعني نفس.

اتخاذ الاحبار والرهبان اربابا. پنهنجي عالمن ۽ بزرگن ڪي رب ڪري سمجهڻ مان مراد نفس جو دل ۽ روح ڪي پنهنجو رب سمجهڻ، جڏهن انهن جي آئيني جي نور جو اولڙو مٿس (سالڪ تي) پوي.

الصدقات: يعني معرفت **انما الصدقات للفقراءِ....** واري آيت ۾.

الفقراء : يعني جيڪي فاني بڻجي بقاءُ ماڻن ٿا.

المساكين: اهي جن ۾ ڪي وصفون اڃان باقي بچيون آهن.

السفينه: ٻيڙي يعني قلب جيڪو طلب جي تبحر ۾ هلندڙ آهي، جنهن ۾ محبت جي خضر سوراخ ڪيو آهي. (اما السفينة فكانت لمساكين... واري آيت ۾)

العاملين عليها: (خضر مان مراد محبت آهي). ان جا ڪارندا يعني عملن وارا (اشارو آهي عملن واري تجلي ڏي).

المؤلفة قلوبهم: دلجوئي ڪيل، اهي آهن جيڪي الله جي ياد ۾ رڌل آهن ۽ ساڳيءَ طرح اهي ٻيا به جيڪي (آيت ۾) انهن ڪان پوءِ ڄاڻايل آهن.

العذاب الاليم: دردناڪ عذاب، هتي مراد آهي ولايت ڪان رد ٿيڻ. جيڪڏهن ڪو ولي چاهي به ته اهڙي ماڻهوءَ جي ڪا واهر نٿو ڪري سگهي، گناهه جي لحاظ سان طريقت جو مرتد، شريعت جي مرتد ڪان به وڌيڪ آهي.

المهاجرة: هجرت يا لڏپلاڻ يعني بشريت جي صفات ترڪ ڪري روح ڏانهن وڃڻ

۽ وري ان روح کان قدوس ۽ سبوح ذات ڏانهن سفر.

المنافقون حول المدينة : (قرآن ۾ آيل) مديني شهر جي چوگرد وارا منافق. انهن مان مراد آهي، نفس جون شهواني صفتون، جيڪي قلب جي شهر کي وڪوڙيل آهن. اهي (شهواني صفتون) تہ مغلوب ٿين ٿيون پر جيڪي اهڙيون ڪافر صفتون آهن سي نہ ٿيون بدلجن. جيئن بهيمي صفتون جهڙوڪ کائڻ، پيئڻ جي بهيمي صفت نہ ٿيون مٽجن. جيڪي نفسي (بهيمي) صفتون مسلمان آهن يا شيطان آهن، اهي ظاهري ۽ باطني طور مٽجي وڃن ٿيون. جڏهن انهن جو سينو قلبي نور سان کلي پوي ٿو. پوءِ اهي نہ ڪاوڙ ۾ اچن ٿا ۽ نہ ڪوڙ ڳالهائن ٿا ۽ نہ وري تڪبر ڪن ٿا.

اهل المسجد الضرار: مسجد ضرار وارا، اهي اهڙا "طبيعت وارا" آهن، جيڪي (حقيقت وارن جي مقابلي ۾) نفس واري غلاظت جي ڍير کي ذڪر جو ماڳ بڻائن ٿا تہ جيئن طريقت (حقيقت) وارن کي ڇيهو رسائن. اهي اهلِ حقيقت، قلب جي انهيءَ مسجد ۾ ذڪر ڪن ٿا جنهن جو بنياد عبوديت واري تقويٰ ۽ وحدانيت جي سچي اقرار تي آهي.

التائب: توبہ ڪندڙ مان مراد آهي جيڪو الله ڏانهن ڪُل سوڌو (پوريءَ ريت) رجوع ڪري.

العابد: عبادت ڪندڙ مان مراد اهو شخص آهي جيڪو ڪنهن غرض کان ويجهڙائي ڳولهي ٿو (عبادت ڪري ٿو).

الحامد: حمد ڪندڙ ان مان مراد آهي، الله جي خاص توفيق سان.

السائح: واٽهڙو جيڪو ڏانهس سفر ڪري ٿو.

الراکع: رڪوع ڪندڙ يعني جيڪو پنهنجي وجود جي قيام کان هيٺو ٿيو پيو آهي، تہ جيئن پنهنجي موجد سان قيام (بقاءُ) ماڻي (قائم بالله ٿئي).

الساجد: سجدو ڪندڙ جيڪو "هو" کان بنا وحدت ۾ اچي ويو آهي. (٨٥)

الآمر بالمعروف: چڱائي جو امر ڪندڙ يعني جيڪو الله جي طرفان سڌ ڏيڻ تي مامور ٿيل آهي ۽ قائم بالله آهي.

المعروف: ڄاتل، اها الله جي ذات آهي.

المنکر: بروڪم جيڪو الله سان واصل ٿيڻ ۾ رنڊڪ بڻجي ٿو.

الاعمال الصالحات: نيڪ عمل يعني فنا ۽ بقا. ننڍي فنا مان مراد آهي وصفن (انساني گڻن) جو بدلجڻ ۽ وڏي فنا جو مطلب آهي: ذات جي تبديلي (يعني مقيد وجود مٿجي مطلق وجود ٿي پوي).

الفقه في الدين: دين جي سمجهه يعني پهتل ٻانهن کان "سير الي الله" سکڻ، اهو پهريائين جسم کان قلب تائين اتان روح تائين، اتان وري "التخلق باخلاق الله" يعني الله جي اوصاف سان پاڻ کي سينگارڻ آهي ۽ اهو هن ربت جو پنهنجي اوصاف کي فنا ڪجي ۽ ان کي"سير الي الله" چون ٿا. جتان وري الله جي ذات طرف ۽ اهو ماڳ پنهنجي ذات کي فنا ڪري ڇڏڻ سان حاصل ٿئي ٿو تہ جيئن مٿس اللهجي صفتن جي تجلي ٿئي ۽ اهو "سيرب الله" آهي. ان کان پوءِ "انانيت" منجهان نڪري "هويت" طرف ۽ "هويت"کان پوءِ وري ابدي الوهيت طرف سفر آهي ۽ ان کي "سير في الله" چون ٿا.

دار السلام: سلامتيءَ جو ماڳ. اهو صورت توڙي ظاهر جو عدم آهي. وري "سلامت" جي معنيٰ حجاب يعني علم کان عدم جي صورت آهي. اهو (عدم) سلامتيءَ جو گهر ان ڪري بہ آهي جو اتي الله جي وجود سان شرڪ ڪرڻ جي آفت معدوم آهي، ان ڪري اهو وحدانيت جو ماڳ پڻ آهي.

السلام: اهو الله جو نالو پڻ آهي ۽ علم ان جي صفت آهي. تنهن ڪري اللهپنهنجي ٻانهن کي ازل کان، عدم منجهان وجود ڏانهن سڏي ٿو ۽ علم کان جيڪو صفت آهي، فعل ڏانهن سڏي ٿو، جيڪو هڪ قوڪ وسيلي تخليق ڪرڻ آهي. اهڙيءَ طرح هو ڪين ابد کان وٺي وجود کان عدم طرف سڏي ٿو ۽ جذب سان فعل کان علم طرف سڏي ٿو. علم وجود جو احاطو ڪري ٿو، سو علم جو مجذوب (علم ڏانهن ڇڪيل) وري ان وجود جو احاطو ڪري ٿو ۽ اهو مقام "سير في الله، بالله" جو آهي. اهو ايستائين حاصل نٿو ٿئي جيستائين هو پنهنجي "انانيت"کي "هويت" ۾ فنا نٿو ڪري چوتہ اهوئي محيط (هر شيءِ تي ڇانيل) ازلي علم کي پهچي ٿو.

عمل المفسدين: مفسدين جي عمل مان مراد اهي ڪم آهن، جيڪي قلب کي فيض جي قبوليت کان ٿيڙي ڇڏين ٿا.

الحشر: وري گڏ ٿيڻ: اهو ٽن قسمن جو آهي. هڪڙو عام جيڪو جيئرن جو قبرن

مان نڪرڻ آهي. ٻيو خاص جيڪو سلوڪ جي وسيلي زندگيءَ ۾ روحن جو دنياوي جسمن جي قبرن کان ٻاهر نڪرڻ آهي تہ جيئن انهيءَ عالم روحاني ۾ پهچڻ کان اڳ نفساني صفتن کي ڇڏي موت (جي حالت) اختيار ڪن.

اخص: يعني خاص الخاص حشر، هي آهي تہ جڏهن روحانيت کان نڪري الوهيت طرف اچي.

حڪمة : حڪمت ۾ حقائق، معاني ۽ اسرار (راز رمزون) اچي وڃن ٿا.

العبادت: جو مطلب آهي طلب، (ڳولا ڪرڻ)، سو جنهن ڪنهن شيءِ جي طلب ڪئي تہ هن ڄڻ ان شيءِ جي عبادت ڪئي تنهن ڪري معبود کي سڃاڻڻ گهرجي.

الاجل المسميٰ: پورو وقت يعني جڏهن سلوڪ جا مقامات پورا ٿين ۽ وصول يعني ميلاپ جي شروعات ٿئي.

اليوم الڪبير: وڏو ڏينهن، ان مان مراد آهي جڏهن الله جو ذڪر پورو ٿئي.

السور العشر: (عشر سور مثله واري آيت ۾) قرآن جي ڏهن سورتن مان مراد ڏهہ پهلو آهن ۽ اهي هي آهن: معاني، احڪام، اسرار، انوار، دقائق، حقائق، بلاغت، هدايت، اعجاز ۽ ارشاد.

بينة (نشاني) تي هجڻ: قرآن جي آيت **افمن ڪان علىٰ بينة من ربه** مان مراد اهڙي حالت تي هئڻ آهي جنهن ۾ رب تعاليٰ جي صفتن مان ڪا صفت مٿس وائڪي (ويتلوه شاهد منه) اهو شاهد جيڪو ان نشانيءَ جي پٺيان اچي ٿو، اهو آهي.

الشاهد: حق جو مشاهدو يا حق جو شاهد (جبرائيل) ڇاڪاڻ تہ ڪشف ڪڏهن بنا مشاهدي جي بہ ٿئي ٿو.

البينة: اها نشاني جيڪا ان جي مقابلي ۾ آهي، اها آهي عقل ۽ نقل جي نشاني، ڇاڪاڻ تہ ان ۾ ڀُل ۽ خطا جو امڪان آهي.

الطوفان: طوفان مان مراد فتنو آهي. (نوح عليه السلام جي واقعي ۾ ڄاڻايل طوفان)

التنور: تنور مان مراد آهي شهوت.

الفلڪ: ٻيڙي آهي شريعت.

الاعين الاهية : مان مراد شريعت جا اسرار سمجهڻ آهي.

الزوجين: مان مراد نفس جون جوڙا جوڙا صفتون آهي.

الاهل: اهل مان مراد روح جون صفتون آهن.

ومن آمن: مان مراد قلب، سر ۽ عقل آهن.

الابن المغرق: ٻڏندڙ پٽ مان مراد آهي نفس ۽ عقل واري جبلت. وڏيڪ غور جو مقام آهي.

غوض الماءُ: پاڻيءَ جي لهڻ مان مراد آهي شريعت جي نور سان فتنن جي شدت گهٽجڻ.

الجودي: جودي مان مراد تمڪين (ڪنهن هنڌ ڄمائي ڇڏڻ) جو مقام آهي ۽ طوفان جا ڏهاڙا "مقام تلوين" آهن. ("طوفان" کان وٺي "الجودي" تائين وارا لفظ نوح عليه السلام جي واقعي وارين آيتن ۾ آيل آهن).

الخسران: مان مراد قلب جو موت آهي ڇوته جنهنجو قلب مري چڪو اهو هميشه لاءِ خساري ۾ پئجي ويو، ڇوته هو عالم طبيعي ۾ بند يا محبوس ٿي وڃي ٿو.

الحياة: مان مراد آهي محبت جي شراب سان قلب جو زندگي ماڻڻ، ڇوته پوءِ اهو هرگز نٿو مري.

الملكوت: مان مراد ڪائنات جو باطن يعني عالم امڪان آهي يا ان مان مراد آخرت آهي ۽ آخرت هميشه جوڳي آهي. تنهن ڪري ڪائنات جو باطن به (هر ذري جي لحاظ سان) هميشه وارو آهي. انهيءَ ڪري آسمانن ۽ زمين ۾ جيڪي آهي اهي سڀ پنهنجي ملڪوتي زبان سان الله جي تسبيح ڪن ٿا.

الملڪ: (بيده الملڪ) ظاهر ۾ ان مان مراد هيءَ دنيا آهي.

البحران: ٻه سمنڊ ۽ اهي آهن هڪ جسماني ۽ ٻيو روحاني.

يونس الملتقم: ڳهجي ويل يونس، اهو آهي روح ۽ وڏي مڇي آهي بدن يا انساني قالب جي صورت.

نجاته: يعني ان جو ڇوٽڪارو تسبيح ڪرڻ ۾ آهي.

الشرڪ بالله: مان مراد غير جي طلب آهي.

الغيب: اهو ٻن قسمن جو آهي، هڪڙو اهو ته توکان ڪا شيءَ لڪل هجي زمين ۽

آسمان جي صورت ۾ ۽ تولاءِ ان جو علم ممڪن هجي. ڇوته اها خبر ته زمين ۽ آسمان ۾ ڇا آهي، علم نجوم ۽ علم هيئت جي وسيلي خبر پئجي سگهي ٿي.

ٻيو قسم هي آهي ته اها شيءِ توکان معنوي ڍرتيءَ تي غائب هجي ۽ اها اخلاق جي حالت آهي ۽ تون ان کي مجاهدي جي ذريعي حاصل ڪري سگهين ٿو. ان کان پوءِ آهي معنوي آسمان ۽ اهو قلب آهي، جنهن سان سلوڪ جي ذريعي واقفيت ٿي سگهي ٿي. ان جي مقامات ۽ غيب الغيب تائين به پهچي سگهجي ٿو. پر اهو علم حق تعاليٰ جي ارادي کان سواءِ نٿو ٿي سگهي.

دابة الارض: ڌرتيءَ جو جانور اهو آهي نفس ناطقه. جيڪو تجليءَ سبب ٻاهر اچي ٿو.

نفخ في الصور: صور ڦوڪڻ مان مراد آهي، قلب جي اندر ۾ محبت جي ڦوڪ پرڻ.

الفزع: (ففزع من فى السماوات والارض) نفس ۽ روح ڪنبڻ لڳندا ۽ انهن کان مستثنيٰ ڪيل (الا من شاءَ الله) لڪل آهي ۽ اها عشق جي قيامت آهي.

الامانة: انا عرضنا الامانة على السماوات والارض...... امانت جيڪا انسان کنئي، ان مان مراد آهي: سنئون سڌو فيض قبول ڪرڻ ۽ اهو فنا وسيلي حاصل ٿئي ٿو. ڇاڪاڻ ته انساني روح ۽ الله جي درميان ڪو ٻيو واسطو ڪونهي. ڇاڪاڻ ته هن (روح) جو وجود الله جي وجود مان آهي. انهيءَ ڪري هو ڪائنات ۾ الله جو خليفو آهي. ساڳيءَ طرح سندس صفتون حق جي صفتن جو خليفو آهن. اهوئي سبب آهي جو روح الله تعاليٰ کان فيض حاصل ڪري ٿو ۽ الله جي عرش يعني قلب تي فائز ٿئي ٿو. ان ريت قلب روح جو خليفو بنجي ٿو ته جيئن خادم نفس کي فيض يافته ڪري سگهي ۽ وري نفس خليفو آهي قلب جو ته جيئن بدني قالب کي فيض رسائي سگهي. وري اهو قالب خليفو آهي، نفس جو ته جيئن دنيا ۾ فيض ڏيئي سگهي ۽ اها دنيا هيءَ ڌرتي آهي. ان لحاظ سان عالم هڪ شخص وانگر آهي ۽ انسان ان جو قلب آهي. مثنويءَ ۾ آيو آهي ته:

قلب چون عقل است و خلق اعضای تن

بستهٔ عقل است تدبير بدن

معنيٰ: دل جو مثال عقل وانگر آهي ۽ جسم جا ٻيا عضوا مخلوق وانگر آهن. عقل جي ڳوڙي انهيءَ لاءِ آهي ته جيئن بدن جي ضرورتن جو خيال ڪري.

[٥٩] ڪي جٺري جنت ۾، ڪي مٺي مس مڙَن
مثل ڪين ڪرن، پسڻو جلووپريان جو

نثري ترجمو: ڪي هن زندگيءَ ۾ ئي جنت ۾ داخل آهن، پر ڪي مرڻ کانپوءِ نہ مشڪل سان جنت ۾ داخل ٿيندا. پر جيڪي سالڪ محبوب جو ديدار ڪن ٿا، ان جي برابر ٻي ڪنهن شيءِ کي نٿا ڪن.

جنهن وصال جو ثمر ماڻيو، جيڪو هن لاڏاڻي، واري جهان ۾ فاني ٿيڻ جي نتيجي ۾ ملي ٿو ۽ ان کانپوءِ الله ذوالجلال والجمال ۾ بقا حاصل ڪيائين، ۽ اهو ئي پوءِ غم، خوف ۽ اميد کان پالهو رهي ٿو، ڇاڪاڻ تہ هو وصل واري جنت ۾ داخل ٿي چڪو آهي، تہ ڇڻ ان سان ڪيل وعدو سندس حق ۾ نقد يا روڪڙ بنجي پيو. مطلب تہ ان لاءِ پوءِ ڪو وعدو وعيد باقي نٿو رهي هن لاءِ عيد ئي عيد آهي. جيئن الله جو فرمان آهي: **"الا ان اولياءَ الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون". (١٠ : ٦٢)**
"ڇاڻي ڇڏيو! الله جي دوستن لاءِ نہ ڪو خوف آهي ۽ نہ وري اهي غم گوندر پسندا."
انهيءَ مقام کي مشاهدي جو نالو ڏين ٿا ۽ اهو ذات پاڪ جي تجلي آهي {89 }۽ مڪاشفہ جو مطلب آهي صفات جي تجلي ۽ محاضره جو مطلب آهي افعال جي تجلي يعني الله جي حضور ۾ رهڻ (اهي مڙيو ئي ڪيس ملن ٿا). انهن ٽنهي تجلين کي علم اليقين، عين اليقين ۽ حق اليقين بہ چئجي ٿو. اهي ٽيئي ذوقي ايمان ۾ داخل آهن ۽ انهن کان گهٽ درجو استدلالي ايمان جو پر ان کان بہ اڃان گهٽ تقليدي ايمان جو درجو آهي. مطلب تہ ايمان جا پنج درجا آهن.
سالڪ مجذوب لاءِ ذات جي تجلي صفات جي تجليءَ کان پوءِ ٿئي ٿي پر مجذوب سالڪ بابت ان جي ابتڙ آهي.

[٦٠] عجب جهڙي آهہ، حقيقت حبيب جي
نڪي ڇئبو سو ڏٺي، نڪي مخلوقا
شفق جي ساڃاءِ، جامع ليل نهار کي

نثري ترجمو: الله جي حبيب (محمد ﷺ) جي حقيقت نهايت عجيب آهي. هن کي نڪو خالق يا مالڪ چئي سگهجي ٿو، نڪو وري ڪيس فقط مخلوق چوڻ گهرجي. بلڪ هن جو مثال شفق جي رنگ وانگر آهي، جيڪو ڏينهن ۽ رات جي گڏجڻ ڪري ظاهر ٿئي ٿو.

يعني حقيقت محمدي جيڪا تعين وجوبي آهي، ۽ ٿلهي ليکي سڀني تعينات جي جامع آهي، جنهن کي تعين اول ۽ ذات جي تجلي جو نالو پڻ ڏنو اٿن، شيخ ابن عربي وٽ اها (حقيقت محمدي) (فقط) وحدت ذاتيءَ جو، ۽ ٿلهي ليکي وارن نالن جي ڪثرت جو (پوري طرح) مظهر ناهي، پر اها اهڙي حقيقت آهي جيڪا برزخي آهي، جامع آهي جيڪا هڪ لحاظ سان واجب آهي ۽ هڪ لحاظ سان ممڪن آهي ان جو مثال شفق وارو آهي، جيڪو نڪي ڏينهن آهي نڪي رات، پر هنهي سان ڪجهه نه ڪجهه مشابهت اٿس. جيئن رات نظير آهي ذاتي وحدت (احديت) جو، ڇو ته ان ۾ سڀ شيون لڪي وڃن ٿيون ۽ منجهس ڍڪجي گم ٿي وڃن ٿيون. ۽ ڏينهن نظير آهي نالن واري ڪثرت جو، ڇو ته ان ۾ سڀ شيون ظاهر ٿي پون ٿيون. (حقيقت اها هڪڙي آهي) باقي هيو جيڪو ڪجهه آهي، اهو ان (وحدت) جو تفصيل آهي.

انهيءَ ڪري آيل آهي **"لولاك لما خلقت الافلاك"**. "جيڪڏهن تون نه هجين ها ته هي جهان نه خلقيان ها." مشائخن وٽ هن حقيقت (وحدت) کان مٿي هيو ڪو سير محال آهي پر حضرت شيخ مجدد عليه الرحمة انهيءَ کان مٿي ويو آهي ۽ ثابت ڪيو اٿس {90} ته ذات جي تجلي ان حقيقت (وحدت) کان اڃا اڳاهين آهي، جيئن مٿي بيان اچي چڪو آهي.

پريان جي پچار ۾، اڇي جن آرام
دنيا تن کي دام، پُڇن موسم موت جي [٦١]

نثري ترجمو: اهي عارف جن کي محبوب جي يادگيريءَ ۾ سڪون ملي ٿو، تن لاءِ هيءَ دنيا قيد بند آهي، اهي سدائين موت يعني فنا جي فڪر ۾ آهن.

هيءُ بيان اهڙي شخص جو آهي جنهن جي نفس الله جي ذڪر وسيلي نفس مطمئنہ جو درجو ماڻي ورتو آهي يعني جيڪو تنزل يا وري پنهنجي موٽڻ کان آجپو ماڻي چڪو آهي. چاڪاڻ تہ هو طبيعت جي قيد کان آزاد ٿي ويو آهي جنهن ڪري طبيعت جي موٽ کائڻ کان بچاءُ ۽ امن ملي ٿو. تہ پوءِ جيڪو انهيءَ منزل تي پهتو تہ اهو سدائين ترقيءَ جا ڏاڪا چڙهندو رهي ٿو ڇو تہ هو ان ربت تمڪين جي منزل تي رسي وڃي ٿو ۽ تلوين مان پار اڪري وڃي ٿو. جيڪا نفسِ لوامہ جي حالت آهي. هتي پهچڻ کانپوءِ هو دنيا جي ڪنهن بہ شيءِ سان وندر ورونهہ نٿو رکي، بلڪ دنيا هن لاءِ حقيقت جي مشاهدي آڏو رنڊڪ بنجي پوي ٿي. هوڏانهن مشاهدي کانسواءِ هن جو ڪو ٻيو مقصد نٿو رهي. ڇو تہ هو انساني مرض (بشريت)، جيڪو سندس مقصد جي راهہ ۾ رنڊڪ آهي يا ٻين لفظن ۾ طبيعت جي ڪوٽ ۾ قيد ٿيڻ کان ڇوٽڪاري ماڻي چڪو آهي، تنهنڪري هو موت جي تمنا ڪري ٿو جيڪو ڪيس مقصود سان ملائيندڙ آهي. هتان پتو پيو تہ نفس مطمئنہ اهو آهي جيڪو هر وقت الله ڏانهن رخ رکي ٿو. نفس لوامہ اهو آهي جيڪو ڪڏهن الله ڏي رخ رکي ٿو تہ ڪڏهن طبيعت ڏي مائل ٿئي ٿو. نفس اماره وري رڳو طبيعت ڏي لاڙو رکندڙ آهي بهرحال انسان جي سٺي توڙي بري خاتمي جو دارو مدار انهيءَ تي آهي تہ موت وقت سندس رخ الله ڏي آهي يا طبيعت ڏي.

تنهنڪري پهريون (نفس مطمئنہ) بلاشڪ ڪامياب آهي، ٻيو (نفس لوامہ) اميد ۽ خوف (جي وچ) ۾ آهي، ٽيون (نفس اماره) ٽوٽي ۾ آهي هن لاءِ سٺي خاتمي جي طمع ائين آهي جيئن الله جي فضل سان ۽ سياري جي مند ۾ {91} بنا ڪنهن محنت ۽ پورهئي جي (مٿان) ڪپڙو نازل ٿيڻ!

هتان تو کي معلوم ٿيو تہ جنت الله جي طرف رخ رکڻ جو نالو آهي ۽ وري دوزخ کانئس غفلت جو نالو آهي. انهيءَ ڪري (حديث ۾) آيو آهي تہ جيڪو گهري تہ جنت جي باغ مان مزي سان کائي تہ اهو ذڪر جي مجلسن ۾ وڃي ويهي. ان ڪري توکي گهرجي تہ ذڪر ۽ گهڻي ذڪر سان پاڻ کي مشغول رک، ڇو تہ اهو انسان جي جوهر لاءِ ڪيميا وانگر آهي.

الله تعاليٰ جو فرمان آهي: **الا بذكر الله تطمئن القلوب. (١٣:٢٨)**

”ڄاڻي ڇڏيو تہ، الله جي ذڪر سان ئي دلين کي اطمينان ملي ٿو“. ذڪر سان ئي

پاڻهو پنهنجي رب ۽ رازن جي ڄاڻندڙ ذات وٽ ياد پوي ٿو. ۽ محمدي طريقي ۾ اهو ئي
ڪمال جو سڀ کان مٿانهون درجو آهي، جو هو سدائين پنهنجو رخ الله طرف ڪري ڇڏي
۽ هرحال ۾ انهيءَ مان مزو ماڻي ۽ اهو هن ربت جو هن جا عادت طور ڪيل ڪم به
عبادت بنجي پون. اهو ئي راز آهي انهيءَ حقيقت جو ته جيتوڻيڪ نبي ڪريم ﷺ جي
عبادت بظاهر ٻين اڪثر اوليائن جي مقابلي ۾ ٿوري هوندي هئي، جڏهن ته ولين
سڳورن سخت قسم جا مجاهدا ڪيا آهن ڇاڪاڻ ته پاڻ سڳورن ﷺ ڪي اهو حظ
جهجهي مقدار ۾ حاصل ٿيل هو. ڪن اولياءُ الله کي به جڏهن انهيءَ مقام مان ڪجهه
پلئ پيو ته سندن ظاهري عمل معطل ٿي ويا انهيءَ (گهٽ عبادت) ڪري ڪن مشائخن
چيو آهي ته جنهن مون کي شروع ۾ ڏٺو اهو صديق بنجي ويو ۽ جنهن آخر ۾ ڏٺو اهو
زنديق ٿي ويو. يعني ان جو پهريون اجتهاد منهنجي اجتهاد (سنت) جي موافق هو ان
ڪانپوءِ ان جو اعتراض، جيڪو پڻ اجتهاد جي آڌار تي هو منهنجي ظاهري حال کي ڏسي
ٿو.

"احياءُ العلوم" وارو چوي ٿو ته اهو هن ڪري جو جيڪو انهيءَ انتها تي پهچي ٿو
ته ان جا اعمال باطن طرف موٽن ٿا، سواءِ فرض عبادتن جي {92} انهيءَ ڪري عام
ماڻهن کي اها بي عملي سستي ۽ عبادتن کان لاپرواهي لڳي ٿي جڏهن ته ڳالهه ائين
بالڪل نه هوندي آهي پر عين شهود حضور ۽ سدائين ذڪر واري حالت ۾ هوندي آهي،
جيڪو سدائين سيني عملن ۾ بهتر آهي. پوءِ جيڪو عبادت کي ڇڏي ڏيڻ ۽ واتان اڻ
سونهائيندڙ ڳالهيون ڪڍڻ ۾ آهي انتها واري حالت ۾ هن (آخري درجي کي پهتل
وليءَ) جي پٺيان هلي ٿو ان جو مثال ائين آهي جو جيئن ڪو درياءَ ۽ سمنڊ ۾ نجاست
لوڙهيندڙ جي پيروي ڪندي، نجاست ڪنهن ڪوئري ۾ وجهي. انهيءَ صورت ۾ منتهي
سمنڊ يا درياءَ وانگر آهي ۽ مبتدي ڪوئڙي وانگر آهي. انهيءَ ڪري نبي ڪريم ﷺ لاءِ
اهو ڪجهه جائز ڪيو ويو هو جيڪو ٻين لاءِ جائز ناهي جهڙوڪ سندن لاءِ چئن کان مٿي
شاديون ڪرڻ مباح هيون ڇاڪاڻ ته ڪين ٻين جي ابتڙ عدل ڪرڻ جي پوري سگهه هئي.
مطلب ته قوت ۽ طاقت وارن جا ڪم ضعيف ۽ ڪمزورن کان ڌار آهن. سوچ ته سهي ته
نئين نئين مسلمان ٿيل کي ڪافرن سان لهه وچڙ رکڻ کان جهليو ويندو، جهوني پراڻي
مسلمان کي نٿو جهلجي ساڳيءَ طرح ضعيفن کي ڪافرن جي صفن تي قتال واسطي

حملہ آور ٿيڻ کان منع ڪئي ويندي پر پهلوان ۽ بهادر کي منع نہ ڪبي. ساڳيءَ طرح ضعيفن کي علم ڪلام ۾ پوڻ کان بہ منع ڪبي، انهيءَ ڪري ڪنهن هيٺي لاءِ جائز ناهي تہ عبادت گهٽائڻ ۾ ڪنهن طاقتور ڪامل وليءَ جي ڪڏ هلي، اهو ڪامياب نہ ٿيندو جيڪو ملائڪن جي لوهارن سان پيٽ ڪري ٿو. اهڙي سمجهاڻي عين العلم ۽ ملا علي قاريءَ جي ڪيل شرح ۾ آيل آهي.

ان مان تو کي خبر پئي تہ انسان جو منتها ۽ مقصود الله وٽ هميشہ حاضر رهڻ ۽ ظاهري عبادت جي حال کان ٻاهر رهي بہ ان مان لطف اندوز ٿيڻ آهي "عوارف المعارف" ۾ پڻ اها صراحت ڪئي اٿس تہ صديق منتهي آهي ۽ صادق مبتدي آهي "عين العلم" ۾ آهي تہ مجاهدن ۽ رياضتن جو مقصد الله تعاليٰ سان وندر جي ڪيفيت ماڻڻ آهي {93} ان ريت خاتمہ بالخير جي اميد رکي سگهجي ٿي مان چوان ٿو تہ انس ۽ وندر ورونهہ جو مطلب اطمينان ۽ سڪون يعني سک آرام ماڻڻ آهي جيئن "الصراح" لغت ۾ آيل آهي.

عوارف ۾ چيائين آهي تہ اها اميد رکي سگهجي ٿي، ڇاڪاڻ تہ فنا ٿيڻ کان سواءِ، اهڙي اطمينان جي زائل ٿي، وڃڻ جو ڊپ رهي ٿو. پر جيڪو فنا ٿيو اهو گڏجي نٿو جيئن اهڙي وضاحت ڪئي اٿن سو آخري منتها مقصود ۽ ابدي سعادت اها آهي تہ اطمينان نفس حاصل ٿئي. تنهنڪري جنهن کي نفس مطمئنہ مليو تہ اهو سوڀارو ٿيو، جيئن نص قطعي (قرآن مجيد) ان جي شاهدي ڏني آهي. وري اطمينان نفس ۾ فنا کانسواءِ ڪونہ ٿو ملي وري اهو بہ ڄاڻڻ گهرجي تہ جيئن شرح اسرار الوحي الاصح ۾ شيخ ابن عربي چيو آهي تہ اهل سنت وٽ نفس ذات جي لحاظ سان هڪ پر صفات جي لحاظ سان ٽن قسمن جو آهي پهريون اماره جيڪو سدائين بدي بڇڙائي لاءِ اپاري ٿو ۽ ڪڏهن بہ پڇتاءُ ڪونہ ٿو ٿئيس ۽ اهڙو نفس ڪافرن ۽ منافقن جو آهي ٻيو لوامہ جيڪو ان جي ڪنڌر کي سندس قول، فعل ۽ هن حالت ۾ ميار ڏيندو ۽ ملامت ڪندو رهي ٿو تہ اهو گناهہ آهي يا اهو ڪم خالص الله جي راضپي لاءِ ناهي.

اهڙو نفس زاهدن، عابدن، اوليائن، عالمن ۽ صالحن جو آهي. مطمئنہ اهو آهي جيڪو نيڪي ۽ ڀلائي ڏانهن رغبت رکڻ تي جمي بيٺل ۽ سڪون اطمينان ماڻيل رهي ٿو، ۽ نيڪي ۽ ڀلائي کانسواءِ ڪڏهن ٻئي طرف رغبت نٿو ڪري ۽ نڪو ڪنهن ٻي

شيءِ سان محبت رکي ٿو.

مطلب تہ اهو جنهن ۾ الله تعاليٰ جي ۽ آخرت واري گهر جي محبت پڪي پختي ٿي وڃي ٿي ۽ منجهائس گناهن توڙي مباح شين جي محبت هميشہ لاءِ نڪري وڃي ٿي. موت تائين سندس مقصد ۽ هدف نيڪي ۽ ڀلائيءَ تي محدود رهي ٿو ۽ اطمينان جي حالت تي پهچڻ ڪانپوءِ وري ڪڏهن بڇرائي يا شر جو ارادو بہ نٿو ڪري ۽ اهڙو نفس نبين سڳورن يا ڪن اولياءَ الله جو ٿئي ٿو جن تي الله جي رحمت ٿيل هوندي آهي. {94}

دراصل هر انسان جو نفس اماره يعني بدي برائيءَ لاءِ اڀاريندڙ ٿئي ٿو سواءِ انهن جي جن تي الله جي خاص رحمت هجي فطري طور تہ پوءِ اهو لوامہ بنجي پوي ٿو جيئن اڪثر اوليائن جو آهي يا مطمئنہ ٿي ٿو پوي جيئن فطري طور انبياءِ ڪرام جو آهي يا وري ڪي اولياءَ ڪرام مجاهدي ۽ الله جي خاص جذب ذريعي اهو حاصل ڪن ٿا. تڏهن هو ظاهر ۾ انسان پر باطني طور ملائڪ ٿي پون ٿا ۽ ملڪوت روضن واري جهان جو مشاهدو ڪندا رهن ٿا. بلڪ ملائڪن سان صحبت ڪن ٿا. ڪين هن دنيا مان ڪو قرار ۽ لذت ڪا نہ ٿي اچي، سندن جسم هن دنيا ۾ پر سندن قلب عرش سان اٽڪيل ٿئي ٿو. الله اسان کي بہ شل ان سان نوازي.

اماره نفس وارو ظاهر ۾ انسان پر باطن ۾ شيطان مثل آهي لوامہ وارو انهن ٻنهي جي وچ تي آهي. مطمئن يعني اطمينان جو درجو هي آهي تہ نفس ايترو ضعيف ٿي پوي جو الله جي حڪم جي ٻي فرماني جي سگهہ نہ ساري پر بهرحال بشري خصلتن کي نهوڙي مرڳو ناس ڪرڻ، اهو پوري طرح ڪڏهن بہ نٿو ٿي سگهي ۽ اهو ٿي بہ ڪيئن ٿو سگهي جڏهن تہ خود رسول اللهﷺ کان چورايو ويو "**انما انا بشر مثلکم**" (**١٨: ١١٠**) يعني: "برابر انسان آهيان توهان جهڙو"! انهيءَ ڪري بشري طبع جو صفا زائل ٿيڻ ممڪن نہ آهي يعني اهو اوس نہ ٿيندو جيئن مٿي وضاحت ڪري آيا سون. شيخ علي متقي چيو آهي تہ نبي ۽ وليءَ ۾ ڪئين لحاظن سان فرق آهي هڪڙو هي تہ نبي معصوم آهي پر ولي محفوظ يعني اهو ٿي سگهي ٿو تہ هن کان خطا ۽ لغزش ٿئي پر هو ان تي سدائين قائم نہ رهندو، بلڪ ان کان رجوع ڪندو ۽ نادم ٿيندو. اهو سڀ ڪجهہ اندر جو مامرو آهي ۽ پوئين پساه تائين اهو ٿي سگهي ٿو جنهن کان پوءِ انسان مري وڃي ٿو جيئن چيو ويو آهي تہ ولي ولي آهي پوءِ ڀلي ڪٿي هو اهڙو گناهہ ڪري وڃهي

جنهن تي شرعي حد تي لڳي ۽ متس اها جاري ٻه ڪري ڇڏجي مان چوان ٿو هڪڙو فرق {95} هي ٻه آهي تہ نبي جيڪي ڪجهہ ڏسي ٿو اهو حقائق تي مبني آهي يعني هو شين جي حقيقت کي ڄاڻي وٺي ٿو ۽ ان سان گڏ هو. مخلوق جي اصلاح ۾ مشغول رهي ٿو. پر ولي ۾ اها ڳالهہ مخلوق جي اصلاح واري نٿي ٿئي ٻيو فرق هي آهي تہ نبي ملائڪ کي ڏسي ٿو پر ولي کي صرف الهام ٿئي ٿو، جيئن ان جي وضاحت "احياءُ العلوم" ۾ ملي ٿي. بيضاوي ۾ وڌيڪ اهو چيل آهي تہ نبي ڪامل اڪمل هستي ٿين ٿا.

مولوي عبدالحڪيم، بيضاويءَ جي حاشيي ۾ لکيو آهي تہ عصمت ملڪو (صلاحيت) آهي گناهن کان بچڻ جو، جيتوڻيڪ گناهہ تي سگهي ٿو رسالہ قشيريہ ۾ آهي تہ وليءَ لاءِ محفوظ هجڻ جو شرط آهي جيئن نبيءَ لاءِ معصوم هجڻ جو شرط آهي ابن حجر پوري شرح مشڪواه ۾ چوي ٿو تہ عصمت جو مطلب آهي گناهہ نہ ٿي سگهڻ، جڏهن تہ حفاظت مان مراد آهي گناهہ جو سرزد نہ ٿيڻ جيتوڻيڪ ان جو سرزد ٿيڻ ممڪن آهي، اچي وڃن ٿا. علي قاري جو چوڻ آهي تہ نبي معصوم آهي ۽ ولي محفوظ، ۽ ٻنهي ۾ تمام باريڪ فرق آهي حضرت مجدد وري "مبدأ ومعاد" ۾ لکي ٿو تہ عارف کي ڪبيره گناهہ ٻہ نقصان نٿو پهچائي جو تہ اهي ڪانئس مرڳو صادر ئي ڪونہ ٿا ٿين ۽ جيتري قدر صغيره گناهن جو واسطو آهي تہ اهي هن کان ور ورڪري ڪونہ ٿا ٿين. پر اهو سيڪجهہ معرفت فنا واري درجي ملڻ ڪانپوءِ ٿئي ٿو پر جيتري قدر ماضيءَ جو واسطو آهي تہ اهي مٽريئي ڪيس نقصان نٿا پهچائن ڇاڪاڻ تہ هو فنا سبب بخشيندڙ مهربان پاران بخشيل بنجي وڃي ٿو. توڙي ڪٿي سندس ڏوهہ حقوق العباد وارا هجن مون کي تہ اها اميد آهي ڇاڪاڻ تہ جڏهن فقط اسلام قبول ڪرڻ سان حقوق الله جي سلسلي وار اڳيان سمورا گناهہ ميسارجي وڃن ٿا، تہ پوءِ حقيقي اسلام وارو ڪمال تہ حڪم ۾ ان کان مٿي هئڻ کپي. باقي ان جو اهو مطلب بنهہ ناهي جيئن ملحدن جو خيال آهي تہ عارف لاءِ محرمات يعني گناهن جو ارتڪاب جائز ٿيو پوي!

[٦٢] ويهہ م وساري، پڇا ڪر م پنڌ جي
ڪٿي آهري، صاف ڪر تہ ڪم ٿئي

نثري ترجمو: اصلي منزل کي وساري ويهي نہ رهہ ۽ نہ رڳو ويهي پنڌ جون ڳالهيون ڪر. بلڪ پنهنجي ڪٽ چڙهيل آئيني کي اجاري صاف ڪر تہ مراد ماڻئين.

شيخ حميد الدين ناگوري جو قول آهي تہ ڪن چيو آهي تہ {96} طلب ڪري سگهجي ٿي، پر ڪن چيو آهي تہ الله جي طلب (ڳولا) نٿي ڪري سگهجي، پر انهن ٻنهي ڳالهين ۾ ڪو تضاد ڪونهي. بلڪ جيڪو انڪار ڪري ٿو يعني سمجهي ٿو تہ الله جي ڳولا نٿي ڪري سگهجي، ان مان سندس مراد هي آهي مشبهين (جيڪي الله کي ماڻهوءَ سان تشبيہ ڏين ٿا) واري ڳولا نٿي ڪري سگهجي يعني الله کي ڪنهن مڪان، زمان، صورت، شڪل يا ڪيفيت ۽ حال يا وهم خيال ۾ ڳولهي نٿو سگهجي، ۽ وري جيڪي ان جي هائوڪار ڪن ٿا، انهن جو مطلب اهڙي طلب رکڻ آهي جيڪا الله تعاليٰ جي لائق آهي، ۽ اها آهي دل جي پاڪائي ۽ صفائي تنهنڪري جيڪڏهن تون تزڪيہ وسيلي پنهنجي نفس تان ڪٽ لاهي ان کي صاف ڪندين تہ ضرور پنهنجي مقصود کي الله جي صفتن جي انڪار ۽ تشبيہ وارين خرابين ۾ پوڻ بنا ڏسي وٺندين مطلب تہ طلب جو مطلب آهي، ڪنهن مسافري تي نڪرڻ بنا نفس جي اصلاح ڪرڻ جيئن چيو ويو آهي تہ طلب اها آهي تہ تون پنهنجي نفي ڪر نہ اها تہ تون اها شيءِ ثابت ڪرڻ تي سندرو ٻڌي ويهين جيڪا ٿي ئي نہ ٿي سگهي.

هتي آءُ چوندس تہ ان مان تون هن جي معنيٰ سمجهي ويو هوندين، تہ **تفکروا في آلائه ولاتفکروا في ذاته** يعني: ”الله جي نعمتن ۽ قدرت جي ڪاريگرين تي ويچار ڪريو، سندس ذات بابت نہ سوچيو“. انهيءَ جو مطلب هي آهي تہ مشبهين وانگيان الله جي ذات تي سوچ ويچار نہ ڪريو، ڇاڪاڻ تہ الله تعاليٰ جي ذات، صفات ۽ افعال ڪاريگرين جي معرفت لاءِ غورويچار ڪرڻ واجب آهي ۽ ان تي مسلمانن جو اجماع آهي. ڇاڪاڻ تہ معرفت کانسواءِ ايمان صحيح نٿو ٿئي، ۽ ذات باري جي معرفت ۾ تقليد جيتوڻيڪ ايمان اڪثر عالمن وٽ صحيح ليکجي ٿو، پر بهرحال ان سان اهو گناهہ معاف نٿو ٿئي جيڪو غور فڪر نہ ڪرڻ سان ٿئي ٿو ۽ متڪلمين وٽ غور فڪر جي واٽ استدلال ۽ وري صوفين وٽ ان جي واٽ ظاهر واري ايمان مجمل کي پڪو پختو ڪري پاڻ کي فنا ڪري ۽ نهوڙي نبل ڪرڻ آهي.

هن قول مان سندن مراد بہ اها ٿي آهي تہ ظاهر کي پکي پختي ڪرڻ کان سواءِ منزل تي رسڻ جي ڪا صورت ڪانهي. جيئن چلپيءَ "المواقف" تي لکيل پنهنجي حاشيي ۾ چيو آهي.

شيخ حميد الدين ناگوري پڻ چوي ٿو: جيڪڏهن ڪو توکان پڇي تہ هو ڪٿي آهي جو آءُ پنهنجو منهن هن جي طرف ڪريان. چئو تہ اهو ڪهڙو ماڳ آهي جتي هو نہ آهي. **اينما تولوا فثم وجه الله.** (٢:١١٥) معنيٰ: "جيڏانهن بہ توهان رخ ڪندا اوڏانهن الله آهي". ور جيڪڏهن پڇن تہ هن کي ڪنهن ڏٺو آهي؟ چئو تہ ان ڏٺو آهي {97} جيڪو پاڻ اڻ ڏٺل آهي. ائين نہ نہ، بلڪ ڪيس ان پڻ ڏٺو آهي جيڪو بي ديد آهي وري جيڪڏهن چون تہ اها معنيٰ مطلب ڪيئن سمجهجي؟ وراڻيو تہ جيستائين تنهنجو وهم پنهنجي جاءِ تي آهي اها معنيٰ سمجهہ ۾ نہ ايندي. چو تہ وحدت مطلق آهي ۽ وحدت شڪل صورت ۽ نقش (جي روپ ۾ اچڻ) کان پاڪ آهي، ۽ اها فقط نقاش جي خيال ۾ آهي باقي ان جي ڪا صورت ناهي. دراصل وحدت ۽ ڪثرت ٻئي هڪٻئي جي ابتڙ (ضد) آهن، ٻئي هڪ هنڌ گڏ نٿا ٿي سگهن. انهيءَ ڪري امام ابو حنيفہ چيو آهي تہ جيڪو ان (الله) جي عبادت ڪري وهم ۽ خيال ۾ اچي تہ اهو ڪافر آهي.

[٦٣] ڪي مرندھم مرهئا، ڪنين قبر ڪفارت
مولي جي محبت، جن گهري سي سڪئا

نثري ترجمو: ڪي مرڻ سان ئي بخشجي وڃن ٿا تہ ڪن کي وري قبر جي سوڙهہ سڪوڙ وارا ڪفارا ڏيڻ کانپوءِ ڇوٽڪارو ملي ٿو. پر جيڪي پنهنجي مالڪ جي محبت جي طلب رکن ٿا، اهي سدائين سڪيا آهن.

يعني عذاب دنيا جي يعني ماسويٰ الله غير جي محبت جو نتيجو آهي، پوءِ اهو عذاب بہ انهيءَ محبت جي لحاظ سان گهٽ وڌ ٿئي ٿو. ڪي ماڻهو مرڻ سان ئي غير جي محبت کان آجا ٿي وڃن ٿا، جنهن ڪري ڪين قبر جو عذاب نٿو ٿئي، ڪي وري قبر جون هولناڪيون ڀوڳي ڇوٽڪارو ماڻن ٿا، ۽ پوءِ امن سڪون سان اٿندا. ڪي وري حساب ڪتاب جي سختي ڏسي آجا ٿيندا، تہ ڪي وري باهہ ۾ وڃڻ کانپوءِ ڇٽندا ۽ ڪي

وري دنيا ۾ تڪليفون ۽ ڏک ڏولاوا سهڻ ڪري يا الله جي معافيءَ سبب بخشيا ويندا.

تنهنڪري توتي لازم آهي ته فقط الله سان محبت رک ۽ ان ڪانسواءِ ٻي هر ڪنهن محبت کي ختم ڪري ڇڏ.

مجدد ربانيءَ جي مڪتوبات ۾ آهي ته باهه ۾ داخل ٿيڻ ياته نسوري ڪفر لاءِ آهي ۽ اهڙا ڪافر سدائين دوزخ ۾ رهڻا آهن، يا وري جن جو ايمان ڪفر سان گاڏڙ ساڏڙ آهي ۽ اهي اهڙا گنهگار مومن آهن جن پنهنجي {98} ايمان کي ڪنهن به قسم جي شرڪ سان وچڙايو سچڙايو آهي جهڙوڪ ڪنهن ايمان واري جي قتل کي جائز سمجهڻ، بتن کي سجدو ڪرڻ ۽ اهڙا ڪي ٻيا عمل فرمان الله تعالىٰ فرمايو آهي: "**الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون**". (٨٣:٦) "جن ايمان آندو ۽ پنهنجي ايمان کي ظلم (شرڪ) سان نه وچڙايائون، انهن لاءِ امن آهي".

هتي ظلم مان مراد شرڪ آهي، جيئن حديث ۾ ان جي اهڙي معني ڪيل آهي اهڙو گناهه جنهن تي عذابن جي وعيد آيل آهي ان مان مراد اهڙوگناهه آهي جنهن ۾ ڪفر جو ڏيک هجي، جهڙوڪ شريعت جي ڪنهن حڪم (فرضن واجبن يا نبي سونهاري ﷺ) کي گهٽ سمجهڻ وغيره.

انهيءَ ڪري رسول الله ﷺ فرمايو آهي ته منهنجي شفاعت ڪبيره گناه ڪرڻ وارن لاءِ آهي، ۽ پاڻ ائين به فرمايائون ته منهنجي امت تي عام رحمت ڇانئيل آهي ڪيس آخرت ۾ عذاب نه ٿيندو. سو جنهن پيغمبر کي ته دل سان مڃيو پر ڪفر جي نشانين ۽ عالمن جي فتويٰ سبب ڪافر ليکيو ويو ته ان جي ايمان کي ڪفر سان گاڏڙ ساڏڙ چئبو، پر نسورو ڪافر ناهي. ۽ اهو نيٺ باهه مان نڪرندو جيئن ان حديث ۾ آيو آهي جنهن جي دل ۾ ايمان جو مثقال (ذرڙو) به آهي پيو ته مڪاشفي ذريعي اهڙي حالت واري شخص بابت ڄاڻ ورتي وئي ته جيئن سندس جنازي نماز پڙهجي.

ڇاڪاڻ ته هو ذات جي لحاظ سان ته مومن آهي البت صفتن (عملن) جي لحاظ سان ڪافرٿي پيو آهي.

آءٌ چوان ٿو ته امام غزالي پڻ مثقال واري حديث مان اهو سمجهيو آهي ته اهڙو شخص دوزخ ۾ داخل نه ٿيندو، ڇاڪاڻ ته ايمان جي مثقال جو هئڻ ڪيس سدائين واسطي دوزخ ۾ پوڻ کان بچائي، ٿو وٺي ته پوءِ باهه ۾ داخل ٿيڻ کان اڳ ايتري به ايمان

جو هئڻ مرڳو باهہ ۾ وجڻ کان ئي ڪيس بچائي وٺندو. ٻنهي برک بزرگن امامن (امام غزالي ۽ مجدد رباني) جي ان ڪلام مان ڪهڙي نہ اميد واري ڳالهہ نڪري ٿي. ڀر ڪي اڪابر صوفي جهڙوڪ شيخ ابن عربي ان حد تائين بہ ويو آهي تہ مطلق (نسورو) ڪافر پڻ هميشہ لاءِ باهہ ۾ نہ رهندو{99} پر مجدد ربانيءَ جي مڪتوبات ۾ آهي تہ ڪفر تي الله جو ڏمر ذاتي نوعيت جو آهي پر ٻين عام ڏوهن گناهن تي اهو ڏمر صفاتي، (برا عمل هئڻ ڪري) آهي.

[٦٤] ماهيت مينهن نہ پوءِ ، قلزم اندر قطري
مگر وڃي سو، جڳ ڇڏي جالار ۾

نثري ترجمو: مينهن جو ڦڙو جڏهن سمنڊ ۾ پوي ٿو تہ ان ڪانپوءِ ان جي ماهيت ختم ٿي وڃي ٿي. ڇو تہ اهو پنهنجي جهان (قيد) کان نڪري بحر ۾ هليو وڃي ٿو.

يعني وصول جي حالت جنهن جو مطلب آهي: عاشق جي تعين يعني وجود جو فاني ٿيڻ ۽ وجود جي سمنڊ ۾ رلجي هڪ ٿي وڃڻ. ان حالات کي اهو ئي ڄاڻي سگهي ٿو جيڪو پاڻ ائين ٿي وڃي يعني فنا ٿي مطلق بنجي وڃي. ان جو مثال ائين آهي جيئن مينهن جو اهو قطرو جنهن پنهنجو تعين بحر سان ملي فاني ڪري ڇڏيو آهي، ان جي حال جي مينهن جي ٻين قطرن کي ڪهڙي خبر جيڪي اجا تائين بحر ۾ شامل نہ ٿيا آهن. انهيءَ ڪري ڇوندا آهن تہ جنهن چکيو ناهي اهو ڇا ڄاڻندو؟

توحيد جي اصل حقيقت انهيءَ حالت مان گذرڻ کانسواءِ حاصل ڪونہ ٿيندي. اهو ئي سبب آهي تہ توحيد جو علم عين توحيد ناهي. ڇاڪاڻ تہ علم، معلوم يعني ذات کان ڌار ٻي شيءِ هوندو آهي.

[٦٥] جڏهن جيئڻ ٿئو، پر ڳنڌر پرڏيهہ ۾
تڏهن طلب هوءِ، ما ڪيا مئي موت جي

نثري ترجمو: جڏهن پرائي ملڪ (هن جهان) ۾ زندگي تڪليفن واري

بنجي پوي تہ ان صورت ۾ موت جي طلب ماڪيءَ ڪان وڏيڪ متي لڳندي آهي.

يعني هيءَ طبعي زندگي جيڪا چئن خلطن ۽ طبيعتن جي توازن تي بيٺل آهي ۽ انهن مان جڏهن هڪڙو بہ ٻئي تي غالب پوي ٿو تہ ڪونہ ڪو مرض يا بيماري لاحق ٿئي ٿي. پر هن حياتيءَ سان مقيد هئڻ جيڪا طبعي تضاد سان وچڙيل آهي هڪ عارضي شيءِ سان مقيد هئڻ آهي، ان جو مثال چڻ پرديس ۾ رهڻ جهڙو آهي جڏهن تہ انسان جو اصلي وطن سدائين جيئرو جاڳندو عالم روح آهي، جتي جي زندگي خلطن، تضاد ۽ فنا کان پاڪ آهي. هاڻي انهيءَ پاڪ زندگي ماڻڻ جو ٻيو ڪو رستو ناهي سواءِ هن جي جو هن طبعي حياتيءَ کي ترڪ ڪجي {100} جيڪا چئن خلطن جي توازن تي قائم آهي. ان جا ٻہ ذريعا آهن.

اختياري موت يا اضطراري موت پهريون وڏي ڪاميابيءَ جو اهڃاڻ آهي، ۽ ان کي صوفي **موت قبل الموت** مرڻ کان اڳ مرڻ جو نالو ڏين ٿا. جڏهن تہ فنا جو مطلب آهي علمي ۽ حبي تقيد کان روح جو موت ٻين لفظن ۾ سندس علم ۽ حب جو سيني ممڪن مامرن کان فاني ٿيڻ ان صورت ۾ جيڪڏهن هو جسماني طرح جيتوڻيڪ هن طبعي حياتيءَ سان ڳانڍاپي سبب جيئرو بہ هوندو آهي، پر تڏهن بہ روحاني طرح مئل هوندو آهي، چو تہ سندس روح اتان (ان طبعي حياتي کان) نڪري چڪو هوندو آهي. انهيءَ ڪري روح جي موت جي ٻي ڪا معنيٰ آهي ئي ڪانہ. سواءِ هن جي جو سيني ممڪن شين سان تعلق ختم ٿي وڃي، ان صورت ۾ فاني روح سدائين لاءِ امر ٿي پوندو آهي. انهيءَ ڪري چون ٿا تہ جيڪو مرڻ کان اڳ مري ٿو تہ پوءِ ان لاءِ موت ناهي. تنهنڪري ان مان مراد اها ونبي آهي تہ روح جو موت جسم جي موت کان اڳ ئي ان سان لڳ لاڳاپي جو ختم ٿيڻ آهي باقي جسماني موت تہ سڀ ڪنهن تي اچي ٿو ۽ اهو حقيقت ۾ موت ناهي. بلڪ اهو ائين آهي جيئن ڪو قيدي قيد مان ڇٽي ۽ پنهنجي وطن ۽ باغ بستان ۾ پهچي وڃي. پر اهو تڏهن ٿئي ٿو جڏهن هن جو روح دنيا جي محبت کان منقطع ٿي ٻئي جهان لاءِ مشتاق هوندو. پر جيڪڏهن هو هن دنيا جي محبت سان جڪڙيل هوندو ۽ ان حالت ۾ سندس جسماني خاتمو ٿيو، تہ ان جو روح ٻئي جهان ۾ هن دنيا اندر پنهنجي محبوب شيءِ ڏانهن ڇڪ سبب قاتل يا قيد ۾ رهندو. امام غزالي پڻ انهيءَ ساڳي امن سبب چوي ٿو تہ سيني ۾ نيڪ بخت انسان اهو آهي جيڪو الله سان

سڀ کان وڏيڪ محبت ڪري ٿو ۽ دنيا کان پاسو ڪري ٿو.

[٦٦] اندر انڌي آرسيءَ ڪي، منهن ڏنهن ڪٽ نہ آهہ
آرسيءَ ڪي آهہ، واهيپو ويسار سين {101}

نثري ترجمو: آرسيءَ جي منهن (ظاهر) تي ڪٽ چڙهيل ناهي، بلڪ ان جو اندر گندو يعني صاف ناهي. اهڙي آرسي ڪنهن ڪم جي ناهي، ڇو تہ ان ۾ هر شيءِ مثيل نظر اچي ٿي. (يا آرسيءَ ۾ ڪا بہ شڪل دائمي ناهي)

يعني عارف جو قلب آئيني وانگر آهي، جيڪو صورت ڪانسواءِ شين جو تصور ڪري سگهي ٿو ۽ جنهن ۾ سڀ ڪجهہ ظاهر ٿئي ٿو. اهو نفس جي فنا ۽ ذات مقدس سان بقا ماڻڻ ڪري سڀ کان پاڪ بنجي وڃي ٿو جهڙيءَ طرح ذات ۾ سندس پاڪائي جي باوجود، سڀڪجهہ ظاهر ٿئي ٿو، ساڳيو حال ان جو پڻ آهي جيڪو ذات ۾ فنا ٿئي ٿو.

انهيءَ راز جي ڪري نہ ان عارف کي ڪو غم آهي ۽ نہ وري ان لاءِ ڪو گناهہ آهي. جيئن مثنويءَ واري پڻ اهو ئي ڄاڻايو آهي ان کي سمجهڻ گهرجي.

"احياءُ العلوم" ۾ وري هينئن آهي تہ اعمالن جا صحيفا آهن دليون، تنهنڪري انهن کي اهڙو ڪر جو انهن ۾ نہ خير ٽڪي سگهي نہ شر. (يعني ڀلائي ۽ خوشيءَ واري ڳالهہ سان خوشي نہ ٿئي ۽ ڏکوئيندڙ ڳالهہ سان ڪو ڏک نہ ٿئي) جيئن آرسيءَ جو حال آهي انهيءَ مان صوفيت جي انهيءَ قول جي معني سمجهي سگهي ٿو، جو هو چون ٿا "**الصوفي خاسرالدارين**" يعني صوفيءَ جا ٻئي جهان ويا ۽ وري سندن ٻيو قول آهي "**الفقير لايجري عليہ القضاءُ**" يعني فقير تي الله جي قضا جاري نٿي ٿئي. يا جيئن فارسيءَ ۾ چيل آهي:

صورت نہ بست در دل ما کينہءَ کسي
آئينہ هرچہ ديي فراموش کرد

(اسان جي دل ۾ ڪنهن بہ ماڻهوءَ جي ڪيني صورت نہ ورتي آهي، آئينو جيڪو ڏسي ٿو سو وساري ڇڏي ٿو).

مطلب تہ ڪامل جي قلب جهڙي ڀي ڪا شيءِ ناهي. اهو ٻڌندڙ ۽ ڏسندڙ واسئندڙ ٿئي ٿو.

[٦٧]
عابد زاهد اوريان، عارف عين مڱن
هوءِ روادار رڪت جا، هي هتا هٿ گهرن
ساعت سال چون، پسڻ ڏارا پرينءَ جي

نثري ترجمو: عابد ۽ زاهد عارفن جي مقابلي ۾ گهٽو اورتي آهن، ڇو تہ عارف عين يا نقد جي طلب رکن ٿا. عابد ۽ زاهد (جنت جي) اوڌر جي آسري ۾ آهن، پر عارف اتي جو اتي (هن جهان ۾ وصل جي) اميد رکن ٿا. اهي عارف محبوب جي ديدار ڪانسواءِ هڪ گهڙيءَ کي سال برابر سمجهن ٿا.

زاهد اهو آهي جيڪو آخرت جي متاع هٿ ڪرڻ واسطي هن دنيا جي متاع کان منهن موڙي ڇڏي ۽ عابد اهو آهي جيڪو آخرت ۾ ڇوٽڪاري خاطر پاڻ کي سدائين عبادتن ۾ ڪتل رڌل رکي. وري عارف اهو آهي جنهن جو فڪر ۽ نظر سدائين الهي نور ۾ آهي جنهن جي مٿس تجلي آهي. اهڙا شخص بہ ٿي سگهن ٿا جن ۾ اهي ٽيئي وصفون موجود هجن. عارف جو زهد ماسويٰ الله {102} کان پري ڀڄڻ آهي. هنجي عبادت اها آهي تہ پنهنجي نفس کي هر قسم جي وهم ۽ خيال کان آجي رکڻ جي ڪوشش ڪري تہ جيئن جلال ۽ جمال واري ذات جي نور جي مٿس پوري تجلي رهي. عارف پهرين ٻن کان ٻن سببن ڪري نرالو آهي. پهريون هي تہ هو معبود جي طلب ۾ رهي ٿو، ڪيس انعام جي طلب ڪانهي، پوءِ هن جو معبود خود معبود جي ذات آهي ان ڪانسواءِ ٻي ڪا بہ شيءِ ناهي (پلي ڪٺي سندس صفا هجن)، جڏهن تہ برعڪس عابد ۽ زاهد جو مطلوب ۽ معبود سندن مطلوب شيءِ نعمت آهي. معبود ٻي ڪنهن شيءِ جو نالو ناهي مگر اهو ارادو يا طلب ٿي آهي.

ٻيو فرق هي آهي تہ عارف اوڌر نہ بلڪ روڪڙي انعام يا جزا جي طلب ڪري ٿو ڇو تہ **كل شيء هالك الا وجهه** (٢٨:٨٨) يعني: "هر شيءِ هلاڪ آهي سواءِ انهيءَ ذات

جي؟" تنهنڪري قيامت موجود آهي اها ڪا بعد ۾ ٿيڻ يا اچڻ واري شيءِ نہ آهي انهيءَ ڏانهن قرآن جي هن آيت ۾ اشارو ڪيل آهي تہ: **"اڪاد اخفيها" (٢٠:١٥)** يعني: "آءُ ان کي ڳجهو رکندس"! ڳجهو ان کي رکبو آهي جيڪو موجود هوندو آهي ۽ نہ معدوم کي يعني جيڪو هجي ئي نہ.

عرفان جو پهريون مقام آهي ارادو (يعني پانهي جي خواهش ۽ مرضي اها ٿي وڃي جيڪا حق تعاليٰ جي مرضي آهي) ۽ آخري ڏاڪو آهي حقيقت جو اتحاد يا ميلاپ شرح مثنوي ۾ ائين آيل آهي، شيخ فريد الدين عطار جي ڪلام ۾ پڻ ائين ئي چيل آهي تہ:

معرفت فاني شدن در وي بود
هرکہ فاني نيست عارف کي بود
عارف از دنيا وعقبيٰ فارغ است
زآنچہ باشد غير موليٰ فارغ است

(معرفت ان ذات ۾ فاني ٿيڻ کي چئبو آهي. جيڪوفاني ناهي اهو عارف ڪيئن ٿي سگهندو. عارف دنيا ۽ عقبيٰ ٻنهي کان فارغ آهي، بلڪ مولا کانسواءِ ٻي هر شيءِ کان پڻ فارغ آهي)

منظوم الاخلاق ۾ وري هي بيت ملن ٿا:

هر کہ در معرفت ندارد رو
نيست آدم کہ خاک برسر او
معرفت چيست ره حق بردن
روبذات از صفات آور دن

معنيٰ: جيڪو انسان معرفت ڏانهن منهن نٿو ڪري، اهو انسان ناهي، ذوڙ ان جي منهن ۾! معرفت ڇاکي ٿو چئجي، حق جي واٽ وٺڻ ۽ صفات کان نڪري ذات جي طرف منهن ڪرڻ)

امام غزالي اربعين اصولية ۾ چئي ٿو تہ معرفت سموري موجودات بابت ڄاڻ رکڻ کي چئبو آهي کن عارفن جي ڪلام ۾ وري هي الفاظ آهن: **من عرف الله لايخفیٰ**

عليه شيء. {103} يعني جنهن الله کي سڃاتو ان لاءِ ڪاشيءِ ڳجهي نٿي رهي. مطلب ته معرفت آهي ذات الاهيءَ جو مشاهدو، باقي ٻيون شيون جهڙوڪ ان جا لوازمات ۽ فروعات آهن. اها ڳالهه هيٺن سان هنداڻ گهرجي.

هتي جيڪڏهن تون پڇين ته حال، مقام، سڪينت، مڪاشفت، مشاهده، تجلي، ولايت، ڪرامت، فقه، فقر، حڪمت، الهام، اصول، اشراق، نور جهڙا لفظ، جيڪي عارفن جي وصفن جي سلسلي ۾ بيان ڪن ٿا، انهن جي ڇا معنيٰ آهي؟

اسان جو چوڻ آهي ته شرح مثنوي ۾ اچي ٿو ته جڏهن سالڪ جي قلب تي الاهي انوارن جو اولڙو ٿئي، پر منجهس ايتري سگهه نه هجي جو انهن جو تاب سهي سگهي؟ يا انهن جي هلي وڃڻ کان پوءِ ٻيهر انهن کي موٽائي آڻي سگهي ته اهو حال آهي، ان کي طوالع، لوامع، لوائح ۽ اهڙن ٻين نالن سان پڻ ڪوٺيو ويو آهي. پر جيڪڏهن هو انهيءَ ڪيفيت کي پاڻ ۾ جذب ڪري يا موٽائي آڻي سگهي ته اهو مقام آهي. وري جيڪڏهن اها ڪيفيت قائم دائم رهي توڙي جو هو ان کي ختم ڪرڻ گهري پر ختم نه ٿئي ته ان کي سڪينت چئجي ٿو. مڪاشفو دل ۾ غيب جي ڳالهين جي ائين باقي رهڻ کي چون ٿا جو پوءِ دل ۾ ڪو شڪ شبهو نه رهي، ۽ مشاهدو دل ۾ نور جي اهڙي چمڪڻ کي چون ٿا جنهن ۾ پوءِ وهم پاران ڪوڙي ڪرڻ جي گنجائش ناهي. انهن ٻنهي ۾ وري هي فرق آهي ته مڪاشفو صورت جو غيب ۾ نقش پذير ٿيڻ آهي پوءِ اهو احساس جي لحاظ کان ٿئي يا معنوي لحاظ کان حس مشترڪ طور ٿئي. بهرحال مشاهدو ظاهري احساس طور ٿئي ٿو، انهيءَ ڪري اهو مڪاشفي کان وڌيڪ خصوصي حيثيت رکي ٿو ۽ انهيءَ جو سبب هي آهي جو الاهي فيض ۽ تجليءَ جي لذت ماڻڻ لاءِ حواس هڪ هنڌ ٻيهجي وڃن ٿا.

تجلي ٻانهي تي حق جي ذات جو اهڙو ظهور آهي جو ڪيس پڪ ٿي وڃي ٿي ته اهو حق آهي ۽ ان جون ٽي صورتون آهن: صوري، معنوي ۽ اطلاقي پهرين حالت ۾ پوين ٻن جي ابتڙ سالڪ فنا نٿو ٿئي. {104}

ولايت جي لغوي معنيٰ قرب آهي ۽ اصطلاحي طور، اهو قرب جيڪو فنا ۽ بقا سان حاصل ٿئي ٿو. پر ڪن جو چوڻ آهي ته ولايت جو مطلب آهي ته هو پنهنجي نفس اماره

تي ضابطو آڻي ۽ نفس پوريءَ طرح ان جي حڪم ۾ هجي، پوءِ وڻيس ته ان سان نرمي ڪري وڻيس ته متس سختي ڪري. اها ڳالهه به پهريان ڏنل تعريف مطابق آهي، ۽ سڀ کان انڪري بهتر آهي جو ان سان سڄي ڳالهه سولائيءَ سان سمجهه ۾ اچي ٿي. پوءِ جيڪو اهڙيءَ ريت نفس جو مالڪ ٿيو ته پوءِ اهو هن دنيا ۾ به بادشاهه آهي ته آخرت ۾ پڻ بادشاهه ٿيندو وڏيڪ سمجهه!

ڪرامت اها قدسي روحاني قوت آهي جنهن سان نئون عجيب واقعو جنم وٺي ٿو. پر جڏهن اها ولي جي هٿان ظاهر ٿيندي ته ان کي ڪرامت چئبو ۽ جيڪڏهن نبيءَ جي هٿان ظاهر ٿيندي ته ان کي معجزو چئبو ٻنهي ۾ فرق چئلينج ڏيڻ ۽ ڪفر سان مقابلي ۾ اچڻ يا نه اچڻ جو آهي، پر جڏهن اهڙو واقعو بچڙي نفس (ظاهر ۾ شيطاني) قوت سان ظاهر ٿئي ته ان کي جادو چئجي ٿو. اجا جيڪڏهن اهو خالص عنصري جسمن (جهڙوڪ سُتين پُڙين) سببان ظاهر ٿئي ته اها بازيگريءَ آهي ۽ جيڪڏهن آسماني ۽ زميني قوتن جي ميلاپ سان ظاهر ٿئي ته اهو طلسم ۽ تعويذات آهي.

فقه مان مراد لڪل معنيٰ (حقاني حڪمت) کي سمجهڻ آهي جيڪا ڪنهن شرعي حڪم سان لاڳاپيل هوندي آهي ۽ اها ئي حڪمت آهي پر ياد رکڻ گهرجي ته حڪمت وڏيڪ عام آهي، ڇاڪاڻ ته ان ۾ شريعت جي حڪمن سان گڏوگڏ ٻيون ڳالهيون به اچي وڃن ٿيون. حاصل مطلب هيءُ ته حڪم جي سندس تقاضا (حڪمت) سان گڏ سڃاڻپ کي حڪمت چئجي ٿو ۽ فقه جي به اها ئي معنيٰ آهي پر اهو شرعي حڪم جي سڃاڻپ لاءِ ڳالهائجي ٿو.

فقر مان مراد قلب جو ماسوي الله کان خالي ٿيڻ آهي يا اهو به چون ٿا ته فقر جو مطلب دل کي ماسوي الله کان ڪٽي ڇڏڻ آهي. اها تعريف به هو بهو پهرين تعريف وانگر آهي. فقير اهو آهي جيڪو سڀني شين کان بي نياز هجي ۽ انهيءَ ڪري سڀني شين جو ڄڻ مالڪ آهي. جيئن چيو اٿن: **من له المولىٰ فله الكل**. يعني: "جنهن جو مولا ان جو سڀ ڪجهه آهي". ڇاڪاڻ ته فقر هڪ عدمي شيءِ آهي، جنهن کي **الموت قبل الموت** يعني مرڻ کان اڳ مرڻ چئجي ٿو، وري تو کي ڄاڻ آهي ته الله تعاليٰ پاران ايندڙ ڪيئي

{105} عطائون ۽ فيض اهڙا آهن جيڪي عدم يعني نہ هجڻ کانسواءِ نٿا ملن ڇو تہ هڪڙو وجود ٻئي وجود کي قبول نٿو ڪري. غور ڪري ڏس تہ نطفو ايسين تائين انسان جي صورت نٿو وٺي جيستائين نطفي جي اها صورت ختم نہ ٿئي، ۽ ان کانپوءِ اهو رت جي دڳ جي صورت ۾ تبديل نہ ٿئي. ساڳيءَ طرح ٻج بہ ايسين تائين ٻوٽي جي صورت نٿو وٺي سگهي جيستائين ان جي پنهنجي اصلي (داڻي واري) صورت ختم نٿي ٿئي. ان نموني هر شيءِ جي نئين صورت ايستائين پيدا نٿي ٿئي جيستائين ان جي پهرين صورت ختم نٿي ٿئي. اهو ئي سبب آهي جو جنهن جا اهي لڳ لاڳاپا فنا نٿا ٿين ۽ حادث (عارضي روپ ورتل) زندگي ختم نٿي ٿئي، تيستائين هو ان باقي رهندڙ حياتي جيڪا قديم ۽ عدم واري ۽ هر قسم جي ڳانڍاپن کان وانجهي آهي، مٿس ان جي پالوٽ نٿي ٿي سگهي.

انهيءَ ڪري جيڪا رباني عطا ۽ فيض هوندو آهي اهو فقر کان سواءِ ملي نٿو سگهي، مطلب تہ فقر شڪل صورت ۾ ڪوڙو هوندو آهي پر معنيٰ يا اندر ۽ حقيقت جي لحاظ کان منو ٿيندو آهي. لهذا فقير سدائين هڪ نئين عيد ۾ هوندو آهي، ڇو تہ هن جي دل ڪنهن شيءِ سان ڳانڍاپيل نہ هوندي آهي، بلڪ هڪ شيءِ ايندي آهي تہ وري هلي بہ ويندي آهي. تنهنڪري ضروري آهي تہ ان ۾ وري ٻي شيءِ اچي، ڇو تہ دل جو خالي رهڻ محال آهي وري جنهن پنهنجي دل کي ڪنهن هڪڙي شيءِ پنيان لڳائي ڇڏيو تہ اهو نين تجلين کان محروم رهجي ويندو جيئن اهڙي وضاحت فقہ واري ڪتاب الهداية وغيره ۾ ان ريت ملي ٿي: **"ان العرض لا يبقيٰ زمانين"** يعني "عرض يعني نظر ايندڙ شيءِ ٻن زمانن ۾ باقي نٿي رهي سگهي". اهڙو اشارو هن بيت ۾ پڻ آهي:

صوفيان در دمي دو عيد كنند
عنكبوتان ومگس قديد كنند

معنيٰ: صوفي هڪ گهڙيءَ ۾ ٻہ عيدون ڪن ٿا، ڪوريئڙا ۽ مکيون پاروٿو گوشت کائن ٿا.

مولانا رومي وري چوي ٿو:

بيزارم زان کهنہ خدائي کہ تو داري
هر لحظہ مرا تازه خدائي دگراست

معنيٰ: مان انهيءَ قديم خدا کان بيزار آهيان، جنهن کي تون مڃين ٿو. منهنجي لاءِ تہ هر گهڙي نئون خدا آهي!

انهيءَ قسم جي نوانڻ جو سبب فعلي تجلي آهي جنهن جو اظهار هن ريت ڪيو ويو آهي تہ "**کل يوم هو في شأن**". يعني: "هر روز هر گهڙي هو هڪ نئين شان ۾ انداز ۾ آهي". انهيءَ ڪري صوفي پنهنجي قلب ۾ {106} بلڪل اهڙين نين تجلين جو مشاهدو ڪري ٿو جيڪي ورجائجي ڪونہ ٿيون اچن. باقي صوفي کان سواءِ ٻيا پنهنجي مدي خارج سوچ سبب ان نئين فيوضات جي مشاهدي کان اوٽ ۾ آهن، جيڪڏهن هوند اهي فيوضات هڪ لحظي لاءِ بہ منقطع ٿين تہ انهيءَ شخص جي حالت اهڙيءَ ٿئي جو ڄڻ تہ هو رڳو هئو ئي ڪونہ!

الهام اهڙي علم کي چئجي ٿو، جيڪو دل ۾ فيوضات جي صورت ۾ داخل ٿئي ٿو، اهو فڪر ۽ حواسن ذريعي حاصل نٿو ٿئي،بلڪ محقق صوفين وٽ،اهو حجت ۽ دليل مڃجي ٿو، جيتوڻيڪ اهل ظاهر وارا ان جي ابتڙ راءِ رکن ٿا. پر بهرحال سڀ ان ڳالهہ تي متفق آهن تہ اهڙي الهامي علم جي حجت هئڻ لاءِ، ان جو نص (قرآن ۽ حديث) جي ابتڙ نہ هئڻ شرط آهي.

اصول جا ٽي قسم آهن: اصول دين ۽ ان مان مراد الله جي ذات ۽ صفات جي معرفت آهي ۽ ان سان گڏوگڏ ملائڪن توڙي دنيا ۽ آخرت جي لحاظ سان اطاعت گذار ۽ گنهگار بندن جي احوالن بابت ڄاڻ هئڻ اصول فقہ مان مراد ڪتاب الله ۽ سنت رسول الله، اجماع ۽ قياس آهن. اصول حقيقت مان مراد عشق (ڳانڍاپي) عاشق ۽ معشوق (طالب ۽ مطلوب)جي معرفت آهي، يعني اهي ٽيئي ذات جي لحاظ سان دراصل هڪ ئي آهن پر اعتبار جي لحاظ سان ڌار ڌار آهن، جيئن عقل، عاقل ۽ معقول يا ڏسڻ، ڏسندڙ ۽ ڏٺل مطلب تہ وجود مطلق عشق آهي ۽ خاص نالي جي قيد سبب اهو عاشق آهي، پر جڏهن اهو قيد ختم ٿي وڃي ٿو تہ اهو معشوق آهي.

اشراق مان مراد طالب جي قلب تي عقلي انوار جو ظهور آهي ۽ اهو تڏهن ٿئي ٿو جڏهن هو دنيا کان تجرد (پري ٿيڻ) جي صورت اختيار ڪري ٿو.

نور اهو آهي جيڪو پنهنجو پاڻ ظاهر آهي ۽ ٻين کي نروار ڪري ٿو ۽ اهو حق تعاليٰ جو وجود آهي، جو اهو پنهنجو ذات جي لحاظ سان پاڻ نروار آهي {107} ٻيون شيون ڪيس نروار نہ ٿيون ڪن. ڇاڪاڻ تہ جيڪو معدوم آهي (يعني ماسوي الله) اهو پاڻ ئي ظاهر ناهي تہ پوءِ ٻئي کي ڪيئن ظاهر ڪندو! مطلب تہ جيڪو ظاهر ٿي نظر اچي ٿو اهو پنهنجي وجود جي ڪري ئي ظاهر ٿي نظر اچي ٿو.

[٦٨]
پسڻ ذارا پرينءَ جي، تفرقو طورون
نظر ۾ نورون، مهت مڙهي سڀ هيڪڙي

نثري ترجمو: محبوب جي ديدار کانسواءِ هو طور جبل کي بہ جدائي جو سبب سمجهن ٿا. پر جن جي نظر ۾ نوريا روشني آهي، انهن لاءِ مسجد ۽ مندر برابر آهن.

يعني عارفن جو مقصد آهي الاهي انوار جو مشاهدو، پوءِ جيڪڏهن اهو انهن کي گرجا گهر يا ڪليسا ۾ ملي ويو تہ هو مسجد جي طلب ڇو ڪندا؟ پر جيڪڏهن اهو انهن کي طور سينا جهڙي سڳوري جڳهہ تي بہ حاصل نہ ٿيو تہ هو ان جي زيارت تي قناعت ڪون ڪندا. ڇو تہ هنن کي ٻي ڪاشيءِ نہ کپي بلڪ کين رب رحمان جو مشاهدو گهرجي. جيئن فارسيءَ واري چيو آهي:

بي چراغان تجلي طور سنگ تفرقہ است
کعبہ وبتخانہ را بي يار ديدن مشکل است

معنيٰ: تجليءَ کانسواءِ چراغن جي طور سينا جو جبل بہ جدائي جي پٿر وانگر آهي. ڪعبي ۽ بت خاني کي محبوب کانسواءِ ڏسڻ ڏکيو آهي)

[٦٩]
ور سو نير نيهہ، جنهن قيد نہ هيڪڙو
سو سڄڻ سيہ، محبت سندي ملڪ ۾

نثري ترجمو: محبت جو زنجير سو دفعا بهتر آهي ۽ ان جهڙو ٻيو ڪو قيد نہ آهي. محبت جي ملڪ ۾ محبوب ئي شينهن آهي يعني ان جو حڪم هلي ٿو.

هتي اشارو آهي تہ الله تعاليٰ جي محبت جيڪا ٻين سڀني محبتن کي ڪٽي ڇڏي ٿي پوءِ پلي اها پنهنجي حياتيءَ جي محبت ڇو نہ هجي. يعني الاهي محبت جي تقاضا آهي تہ ٻي ڪاشيءِ باقي نہ رهي ايتري قدر جو خود محبت ڪندڙ جو پنهنجو وجود پڻ. بلڪ هن جو وجود تہ سندس پهريون دشمن آهي ان ڪري هو هميشہ ملڪ عدم جي طلب رکي ٿو ڇاڪاڻ تہ اتي هو حق موجود جا انوار پسي ٿو.

[٧٠] عدم اوتارون، نامرادي سمرو
ڪفر ۽ اسلام کان، لنگهي هوت لڌون
ڇڏي خوف اميد کي، ساڄن صحيح لڌون
رضا اڄ سندون، مورا مگن نہ ڪي ٿئو

نثري ترجمو: عارفن جي رهائش عدم آهي ۽ نامرادي يعني ڪابہ اميد نہ رکڻ انهن جو زاد راهہ آهي. هو ڪفر ۽ اسلام کان اڳتي وڌي محبوب کي ڳولهي لهن ٿا. ساڳيءَ ريت هو خوف ۽ اميد کي پڻ ڇڏي پنهنجي محبوب وٽن پهچن ٿا. هنن جو مقصد محبوب جي رضا آهي ۽ ان کانسواءِ هو ٻيو ڪجهہ نٿا طلبن.

هتي اشارو آهي حقيقي فقر جي مقام ڏانهن. جيڪو وجود ۽ عدم، خوف ۽ اميد {108} اسلام ۽ ڪفر، بهشت ۽ دوزخ، طاعت ۽ معصيت، طلب ۽ ترڪ کان مٿانهون آهي. ڇو تہ اهي شيون هڪٻئي جون ضد آهن ۽ فقر مقام ذات ۾ آهي ۽ اتي ڪو ضد نہ آهي.

انهيءَ حقيقت ڏانهن سندن هن قول ۾ اشارو آهي: "**الايمان بين الخوف والرجاءِ**" يعني "ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾ آهي". سو فقيرن جو مقصد مڙني مقصدن کي ڇڏي ڏيڻ آهي. ٻين لفظن ۾ هنن جو مقصد ارادن کي مٽائڻ ۽ صفتن کي ساڙي ڇڏڻ آهي، اهو هن ريت جو ڪين وجودي يا عدمي شيءِ جي ڪا تانگهه ئي نہ رهي ڇاڪاڻ تہ قصد يا ارادو ذات کان سواءِ ٻين شين جو ٿئي ٿو، ڇو تہ ذات تہ سدائين حاضر آهي ۽ ڪڏهن بہ غائب ڪانہ ٿي ٿئي. انهيءَ ڪري جيڪو ذات تي راضي رهندو ان کي ٻي ڪابہ طلب نہ رهندي.

اهو مقام يعني ذات سان راضي رهڻ ۽ مرادن کي ختم ڪرڻ جو مقام نفس کي فنا ڪرڻ کان سواءِ حاصل نٿو ٿئي ڇو تہ اهو (نفس) ئي سڀ کان وڏو الله جو دشمن آهي. غير ذات جي طلب انهيءَ نفس مان ئي پيدا ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري جيڪو پنهنجي نفس کي ذات ۾ گم ڪندو، جيڪا سڀني صفات جي جوڙيندڙ آهي تہ اهو الله جي ذات سان راضي ٿي پوندو ۽ الله تعاليٰ جو پڻ راضپو ماڻي وٺندو ڇاڪاڻ تہ هن الله جي وڏي دشمن کي ختم ڪيو آهي، جيڪو ڪيس ذات سان راضي رهڻ آڏو رنڊروڪ بڻيل هو ۽ ذات کي مطلق ٿيڻ کان لڪائي رهيو هو.

حاصل مطلب هيءُ تہ قطري جو وجود ۽ صورت ۽ انهن ٻنهي ڏي سندس لاڙو ڪيس انهيءَ رضا آڏو رنڊڪ آهن جنهن سبب هو سمنڊ مان ملي مطلق بنجي وڃي. انهيءَ ڪري قطرو پنهنجي لاءِ سمنڊ کان ٻاهر هند طلب ڪري ٿو. پر جڏهن سندس وجود (قيد) ۽ صورت سمنڊ سان گڏجڻ سبب فنا ٿي وڃن ٿا تہ اها ٻيائي ختم ٿي وڃي ٿي ۽ موافقت پيدا ٿي پوي ٿي. ان ڪانپوءِ سندس ٻي ڪنهن بہ مراد جي طلب باقي نٿي رهي سواءِ سمنڊ جي طلب جي ۽ پوءِ اهو قطرو نٿو رهي ۽ مٿس ان قطري جو حڪم لاڳو نٿو ٿئي جڏهن اهو قطرو سمنڊ ۾ {109} ملي ٿو وڃي تہ پوءِ سمنڊ وارا سڀ احڪام مٿس لاڳو ٿين ٿا ۽ نہ قطري وارا. اهو ساڳيو حال اولياءُ الله جو آهي تہ جڏهن سندس نفس يعني امڪاني تعين يا وجود جنهن ڪري هو ذات کان غير ٿيا هئا، اهي فاني ٿين ٿا تہ پوءِ انهن لاءِ ڪنهن بہ شيءِ جي طلب يا ڪو حڪم باقي نٿو رهي، سواءِ ان جي تہ جيڪا ذات مطلق جي مرضي مطابق هجي. تڏهن الله ڪائنس راضي ٿئي ٿو ۽ هو الله کان راضي ٿين ٿا. اهو ان ڪري تہ ڪراهت جيڪا بہ آهي اها فعل غير جي ڪري آهي جڏهن

تہ هتي نفس جي ختم ٿي وڃڻ ڪري غيريت ختم ٿي وڃي ٿي.

هتان واضح ٿئي ٿو تہ سندن هن قول تہ فقيرن جو مقصود عدم آهي، مان مراد پنهنجي نفس يا ذات جي نفي ۽ عدم آهي ائين هو پنهنجي نفس کي فنا ڪن ٿا ۽ عدم ۾ هليا وڃن ٿا ۽ ان ريت الله جي رضا هنن جي رضا بنجي وڃي ٿي ۽ الله جي ناپسند ۽ غصو هنن جو غصو ٿي پوي ٿو. هنن جي طلب الله جي طلب جي ايتري تہ تابع ٿي وڃي ٿي جو هنن جي حق ۾ ائين چوڻ صحيح ٿو لڳي تہ هو ڪنهن بہ شيءِ جي طلب نٿا ڪن ۽ جيئن تہ اها (نفس جي فنا ڪرڻ واري) منزل ماڻڻ جو خيال بہ اڪثر ماڻهن جي دل تي نٿو اچي، ڇاڪاڻ تہ ظاهر ۾ اها سلبي شيءِ آهي جيتوڻيڪ حقيقت ۾ مڙني شين جو ماخذ ۽ منبع اهو ئي آهي، انهيءَ ڪري چون ٿا تہ فقير ڪنهن شيءِ جي طلب نٿو رکي، نہ وري ڪنهن لالچ جي ڪري عبادت ڪري ٿو. يعني هو انهيءَ لالچ خاطر عبادت نٿو ڪري جنهن لاءِ عام ماڻهو ڪن ٿا (جهڙوڪ جنت يا اعلىٰ درجا ماڻڻ) سو جيئن تہ عبادت پنيان هن جو ڪو مقصد ناهي ان ڪري سندس عبادت عبث ۽ اجائي ڳالهہ آهي! (پر اها ڳالهہ صحيح ناهي) ڇاڪاڻ تہ مقصد اهو هوندو آهي تہ سندس ڪو غرض ۽ مقصد نہ رهي، ۽ نہ وري سندس ذات جي حوالي سان هن جو ڪو ارادو باقي رهي تنهنڪري هن جي نظر ۾ سندس ڪمن ۾ بہ تہ ٻين سيني ڪمن ۾ ٻيا اصل ارادو ڪندڙ ذات الله تعالىٰ جي هوندي آهي ۽ اهو مقام آهي رضا بالقضاءِ جو. الله تعالىٰ اسان کي بہ شل اهو نصيب ڪري آمين!

بهرحال اهو مڙني مقامات ۾ آخري مقام آهي ۽ ان کانپوءِ ٻيو ڪو مقام ناهي ۽ جنهن کي اهو مقام حاصل ٿيو اهو {110} مطلق وصال ۾ پهچي ويو. انهيءَ جي واٽ بہ مجاهدا ۽ رياضتون آهن يا وري اهو سلوڪ جي واٽ تي هلندي (الله جي طرفان ٿيندڙ) ڇِڪي مٿي ڪرڻ سان بہ ماڻجي ٿو. حضرت مجدد عليہ الرحمة پڻ سلوڪ واري واٽ تي پنڌ شروع ڪرڻ کان ڏهہ سال پوءِ انهيءَ مقام تي پهتو هو. جيئن پاڻ مبدأ ومعاد ۾ ٻڌايو اٿن هن سلسلي ۾ پهريون مقام توبہ آهي ۽ ڪل ڏهہ مقام آهن جيڪي هن ريت آهن: توبہ، صبر، شڪر، زهد، خوف، رجاءَ توڪل، محبت اخلاص ۽ رضا. انهن سيني جو اصل مقصد رضا وارو مقام ماڻڻ آهي باقي سڀ ان جا ذريعا يا وسيلا آهن. وري انهن مان هر هڪ مقام علم، حال ۽ عمل تي ٻڌل آهي. علم ٻج وانگر آهي تہ حال وڻ جيان

آهي ۽ عمل وري ان جو قلُ آهي. جيڪڏهن انهن مان هڪڙو بہ ڇڏجي ويو تہ اهو مقام اڻپورو رهجي ويندو. احياءُ علوم الدين ۾ آهي تہ عمل ۽ علم جو مقصد حال کي تقويت ڏيڻ آهي، ڇو تہ ظاهر ظاهر وارو علم ۽ عمل هميشہ باطن وارين وصفن تي اثر ڇڏي ٿو. اهل ظاهر چون ٿا تہ اصل مقصد ڪلي عمل يعني عمل ئي عمل آهي. حضرت مجدد جو لاڙو پڻ انهيءَ طرف آهي. پر منهنجي خيال ۾ اهو فقط لفظي اختلاف آهي ۽ ان جو مثال هي آهي تہ اها ڄاڻ تہ گناهہ ڪرڻ ہنهي جهانن ۾ نقصان جو سبب آهي اها ڄاڻ علم آهي. اهو وري ملڪوتي جزو پڻ آهي ڇاڪاڻ تہ انسان جي ذات جي صفت آهي جيڪا لاهوت کان اچي ٿي. وري دل تي انهن مان ڪن گناهن جو اثر پوڻ اهو حال آهي ۽ حال جبروت جو حصو آهي، ڇو تہ اهو ذاتي صفتن کان بعد ۽ فعلي صفتن کان اڳ ۾ اچي ٿو وري عضون کي گناهن کان قابو ۾ رکڻ عمل آهي ۽ اهو ملڪوتي جزو آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو ملڪوت يعني جسمن جي جهان ۾ ظاهر ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري جيڪو ان حقيقت (عمل حال ۽ مقام) تي پهچي ٿو جيڪا لاهوتي آهي {111}، ان کي رضا جو درجو حاصل ٿئي ٿو ۽ هن ڪانپوءِ ہيون صفتون محو ٿي وڃن ٿيون جيڪي ان کان اڳ ۾ هيون. ڇو تہ اهي ان مغائرت ۽ ہيائيءَ طرف اشارو ڪري رهيون هيون ۽ انهن جي محو ٿي وڃڻ ميسارجي وڃڻ، مان مراد آهي تہ اهي رضا جو حصو بنجي وڃن ٿيون.

جيئن الله تعاليٰ فرمايو آهي: **"اولائك يبدل الله سيئاتهم حسنات". (٢٥ : ٧٠)**

يعني: "اهڙي ماڻهوءَ جا گناهہ الله تعاليٰ نيڪين سان بدلائي ڇڏي ٿو". تنهنڪري هن جي توبہ بنا توبہ جي، توڪل بنا توڪل جي ۽ زهد بنا زهد جي ۽ اهڙيءَ طرح ہيا احڪام هن جا ذاتي يعني بسيط (مطلق) اوصاف ٿي پون ٿا اختيار انهيءَ ڪري ظاهري طور سندس عبادتون، تڪليفون ۽ مجاهدا نظر اچن ٿا، پر معنوي لحاظ سان اهي عبادت، تڪليف ۽ مجاهدي جي زمري ۾ ناهن، ڇو تہ اهي هن جون ذاتي وصفون بنجي پوَن ٿيون ۽ طبعي حڪم جو درجو رکن ٿيون.

جيئن درياءَ ڇوليون هڻي ٿو ۽ وهندو رهي ٿو يا باهہ جيڪا ڪاٺيءَ کي ساڙي ٿي يا ٻوٽا جيڪي وڌڻ ويجهن ٿا يا پکي جيڪي اڏامن ٿا جهڙيءَ طرح اهي ڪم عبادت، مجاهدي ۽ تڪليف ۾ شمار نٿا ٿين ڇاڪاڻ تہ اهڙي عبادت ان ڪم کي چئجي ٿو، جيڪو ماڻهو پنهنجي طبيعت تي بار رکي ڪري ٿو، پر هتي اهي سندس طبيعت جي

گهرج بنجي پون ٿا. مطلب تہ انسان پنهنجي نفس واري طبيعت جي گهرج جي ابتڙ، حقيقت جي حڪم تحت عبادت ڪري ٿو، ان ريت اهو عبادت ڪري ٿو، مجاهدو ڪري ٿو، سجدو بجاءِ آڻي ٿو ۽ ان ان حقيقت جي پوئواري ڪري ٿو جيڪا اهڙو حڪم ڏئي ٿي، تان جو جڏهن سندس طبيعت فنا ٿي وڃي ٿي ۽ حقيقت پنهنجي ذات جي تقاضا موجب اثر ڏيکارڻ شروع ڪري ٿي، تڏهن چڻ اها پاڻ ئي پنهنجي ذات جي چٽئي ڪي هلي ٿي ۽ سجدو بجاءِ جيڪو سجدو ڪري ٿو يا اطاعت آڻي ٿي، يعني اهڙي صورت ۾ مٿس ٻيو ڪو حڪم نٿو هلائي، بلڪ اها حقيقت پنهنجو پاڻ تي حڪم هلائي ٿي، پنهنجي ئي اطاعت ڪري ٿي، پاڻ کي ئي سجدو ڪري ٿي، انهيءَ ڪري عابد ۽ معبود ٻئي ملي وڃن ٿا. اهو آهي سندن انهيءَ چواڻيءَ جو مطلب تہ سڀني عبادتن جو ڪمال {112} اهو آهي تہ، عابد وچ ۾ نہ رهي، يعني سندس نفس فنا ٿي وڃي. اهڙيءَ صورت ۾ مامرو هي ٿي پوندو جو چڻ حقيقت پنهنجي ئي عبادت ٿي ڪري عبات انهيءَ ذات لاءِ ڪنهن ٻئي جي نہ، اهو ائين آهي جيئن پاڻيءَ جو وهڻ ان جو چڻ پنهنجي عبادت ڪرڻ آهي، اتي وهندڙ ۽ جنهن لاءِ اهو وهي ٿو اهو پاڻي آهي. مطلب ڳالھ جو تہ ذات خود پنهنجي ذاتي عشق سبب ڪمالات جي ظهور لاءِ عاشق آهي، پوءِ پنهنجي افعالن سان انهن ڪمالات جو اظهار ڪري ٿي، اهو ازل ۽ ابد کان ائين آهي اهل ڪلام جي انهيءَ قول مان بہ اها ئي مراد آهي جڏهن هو چون ٿا تہ الله تعالىٰ جي افعال ۽ ڪمن جي ڪا علت ۽ توجيہ نٿي ڪري سگهجي يعني انهن جي هن ڳالھ کان سواءِ ڪابہ علت نٿي ڪري سگهجي جو انهن مان مقصد سندس ذات جو ظهور آهي جيڪو ذات جي تقاضا آهي. اها ذات جي پنهنجي تقاضا آهي ٻي ڪنهن غير شيءِ لاءِ ناهي، انهيءَ ڪري الله جي فعل جي غايت هو خود پاڻ آهي، تڏهن تہ اهو پاڻ فاعل (ڪم ڪندڙ) بہ آهي تہ اها ذات بہ آهي جنهن لاءِ اهو ڪم ٿئي ٿو. ان تي غور ڪر!

انهيءَ بحث مان معلوم ٿيو تہ، عبادت ۾ ڪامل نيت مان مراد آهي تہ ان ۾ ٻي ڪنهن شيءِ جو ارادو نہ هجي سواءِ ان خارجي وجود جي، ۽ انهيءَ جو وري مقصد آهي تہ هيئت جو اهو وجود ۽ ان جو خارجي ظهور ئي مطلوب آهن ۽ ان کان وڌيڪ ٻي ڪا شيءِ نہ! لهذا تنهنجي هن چوڻ جو تہ آءٌ الله خاطر نماز پڙهان ٿو، ان جو اهو مطلب آهي تہ آءٌ الله جي امر يا حڪم جي ڪري نماز پڙهان ٿو ۽ الله جي انهيءَ گهر کي پورو ڪريان ٿو ۽ ان

ڪان وڏيڪ ٻيو ڪجهه به نه! تنهنڪري جيڪو پنهنجي فعل سان، جنت يا ڪا ٻي شيءِ گهري ٿو ته اها خالص عبادت الله جي طلب واسطي ڪانه چئبي، بلڪ چئبو ته هو پنهنجي طبيعت کي راضي ٿو ڪري يا پنهنجي نفس واسطي عبادت ٿو ڪري. مقصد هي آهي ته الله ڪانسواءِ ٻيو ڪو معبود نه هئڻ گهرجي. اهو وڏيڪ ڪامل درجو آهي ان ڪان به جيڪو هن غرض هيٺ عبادت ڪري ٿو ته جيئن الله تعاليٰ سان ملاقات ماڻي، ڇو ته ان ۾ به بهرحال، نفس جي هڪ مطلب جي ملاوت ٿي وڃي ٿي جيڪڏهن عبادت ڪرڻ وارو اڃان مبتدي آهي. تنهنڪري ڪمال هي آهي ته عبادت فقط هن ڪري ٿئي جو اها ڪمال وارو درجو آهي، ابتدا ۾ هي سڀ ڪجهه تقليد {113} سان ٿئي ٿو ۽ آخر ۾ تحقيق سان، تڏهن نفس فاني ٿي وڃي ٿو ۽ حقيقت پنهنجو پاڻ عبادت ڪري ٿي ۽ پنهنجي لاءِ عبادت ڪري ٿي.

هتان اسان تي، الحمدلله اهو پڻ واضح ٿيو ته ٻانهو جيڪو فعل ڪري ٿو ۽ اهو جيڪڏهن ڪمال خاطر ناهي پر ڪنهن ٻي واڌو شيءِ لاءِ آهي ته اهو گمراهن منجهان آهي ۽ (گمراهين جا به درجا ٽين ٽا) ڪي گمراهيون ڪن جي پيٽ ۾ تمام وڏيون ٿين ٿيون، انهيءَ ڪري جيڪو الله کي سجدي ڪرڻ مان لطف اندوز نٿو ٿئي اهو ڪفر جي هڪ قسم کان وانجهيل نه آهي. ڇو ته مرض جي نه هئڻ يعني صحتمند هئڻ جي نشاني هي آهي ته کيس وڻندڙ شيءِ مان مزو اچي ٻانهي کي سونهندڙ ڪم هي آهي ته هو ظاهر توڙي باطن ۾ الله کي سجدو ڪري. پر جنهن لاءِ اهو فعل تڪليف جو ڪارڻ آهي ته اهو مريض آهي ۽ سندس صحت کي ڪا لڪل آفت لڳل آهي، جهڙيءَ طرح بخار جي آفت ذائقي جي صحت کي لڪائي يا ختم ڪري ڇڏي ٿي اهو ئي سبب هوندو آهي جو هو کير جو ذائقو محسوس ڪري نه سگهندو آهي.

هن سڄي بحث مباحثي ۾ لکٽي جو خلاصو بلڪ هر هڪ ننڍي توڙي وڏي ڪتاب جو مطلب مدعا هي آهي ته انساني عروج ۽ ڪمال، قرب جا درجا ماڻڻ ۾ آهي رب تعاليٰ جي وصل جي انتها يا غايت الغايات هي آهي ته ان حقيقت (الله سبحانه) سان لاڳاپا پيڇڻ کان سواءِ سندس ڪا مراد، مقصد، طلب، حمد ۽ حب يا ڪو لڳ لاڳاپو نه آهي ۽ اها شيءِ نفس جي فنا ڪانسواءِ ملي ٿي سگهي.اهو هن ڪري ضروري آهي ته جيئن حقيقت پاڻ پنهنجي لاءِ عابد ۽ فاعل ٿئي، ان ريت اها ئي عابد به هجي ته

معبود پڻ. ڇاڪاڻ ته حقيقت جو فعل علت ڪانسواءِ آهي ۽ ان جو ڪو غرض ناهي،جيئن مٿي واضح ڪيو ويو.يعني اهو نيڪي هن ڪري ٿوڪري، ڇاڪاڻ ته اها سندس حقيقت آهي ۽ ان جي ذات ۽ طبيعت جي اها تقاضا آهي ۽ اها ڪنهن ٻي شيءِ لاءِ ناهي.

انهيءَ جي وضاحت هينئن آهي ته اهي ڪمالات ۽ روحاني نيڪيون هن لاءِ ايترو وڻندڙ ٿي وڃن ٿيون جو اهي سندس ذات جو حصو بنجي پون ٿيون جن جو ٻيو ڪو غرض نٿو ٿئي بلڪ هن جي طبيعت ئي اهڙي ٿي پوي ٿي. فنا جو ڪامل ترين درجو اهو آهي {114} جنهن کي شريعت ۾ الحب لله والبغض لله چيو وڃي ٿو. يعني هو ڪنهن سان محبت نٿو ڪري ۽ ڪنهن سان نفرت نٿو ڪري سواءِ ان جي واسطي يعني جيڪا حقيقت جي تقاضا آهي ۽ ان جو ٻيو ڪو غرض نٿو ٿئي. احياءُ علومِ الدين ۾ انهيءَ مقام کي "حريت" جو نالو ڏنو ويو آهي ۽ ان کي جنهن جو مطلب هي هوندو آهي ته بندو جنت جي طلب ۾ عبادت ڪري، عبادت ته هيٺ رهي، عبوديت کان به مٿي ڄاڻايو اٿس يعني هي ته بندو الله تعاليٰ جي لقاءَ يا ملاقات لاءِ عبادت ڪري پر هن حريت واري مقام جو مطلب هي آهي ته هو اهڙو ئي ارادو ڪري جيڪو الله گهري. ان مقام بابت شعر چيل آهي:

اتمنيٰ علي الزمان محالا ان تريٰ مقلتاي طلعة حر

معنيٰ: آءُ زماني کان هڪ ڏکي آرزو رکان ٿو، جيڪا هي ته منهنجون اکڙيون ڪنهن حر مڙس جو هڪڙو ديدار پسن!

انهيءَ ڪري ڪي صوفي چون ٿا ته جنهن کي الله تعاليٰ پاڻ باهه ۾ داخل ڪري ۽ هو ان تي راضي نه رهي ته اهو مشرڪ آهي، ڇو ته هن وٽ اهڙو ارادو ڏسجي ٿو جيڪو الله جي ارادي کان سواءِ آهي.

مطلب ته هن کي پنهنجي ارادي ۾ حريت ڪانهي بلڪ هو الله جي ارادي ۾ شامل آهي. امام رباني مڪتوبات ۾ چوي ٿو، مطلب ته اهڙي شخص جو ڪو مقصد يا خواهش باقي نٿي رهي، ڇو ته پنهنجو مقصد يا غرض طلبڻ، الوهيت جي دعويٰ ڪرڻ برابر آهي. اها ڳالهه هينئن سان هنڌاءِ ۽ ٻڌتر ۾ نه پئو!

[٧١] اکر پڙهہ عشق جو، ڪنز قدوري ڇڏ،
چڙهہ تنين جي مڏ، جي ستي ڏين شراب جي

نثري ترجمو: عشق جو سبق سک ۽ ڪنز قدوري (فقهي ڪتابن) واري علم کي ڇڏي ڏي. انهن جي پِڙ تي وڃ جيڪي (روحاني) شراب جي چُڪي پيارين ٿا.

هتي اشارو آهي اهڙي مجذوب مرشد ۽ حقاني محبوب طلبڻ ڏانهن جنهن جي صحبت مان محبت جي شراب جو اهڙو قطرو حاصل ٿئي ٿو جنهن سان سموري ڪائنات کان ڇوٽڪارو ملي ٿو ۽ ڪائنات جي خلقڻهار سان وندر وروندهہ ماڻڻ نصيب ٿئي ٿي، انهيءَ کي آب حيات جو نالو بہ ڏنو اٿن، ڇو تہ جنهن ان مان پيتو اهو ڪڏهن کو نہ مرندو. پر اها (مرشد جي) طلب ناتن ۽ لڳ لاڳاپن ٽوڙڻ کانسواءِ حاصل نہ ٿيندي، توڙي جو اهي لڳ لاڳاپا علم جي طلب وارا هجن.آب حيات جو هڪ قطرو بہ فنا جي نتيجي ۾ ملي ٿو، ۽ اهو لڳ لاڳاپن رکڻ سان ڪونہ ملندو. ڇاڪاڻ تہ عشق جو ٻج تنهنجي اندر ۾ {115} ائين پيل آهي جيئن پٿر ۾ باهہ لڪل هوندي آهي. پر جيستائين تون ڪنهن اهڙي شخص جي سنگ صحبت ۾ نہ ايندين جنهن تي عشق جي تجلي ٿي آهي ۽ هو ڪلي ۽ ڪامل ٿيو آهي، تيستائين تنهنجو عشق بہ ظاهر نہ ٿيندو ۽ تون ڪامل نہ ٿيندين. تنهن ڪري تو تي لازم آهي تہ تون ڪامل انسان جي صحبت اختيار ڪر تہ جيئن تون پاڻ ڪامل بنجي سگهين.

[٧٢] سُتي ان شراب جي، جن سري سي سون ٿئا
سمهڻ تن ثواب، ڪتڻ تن کي ڪيميا

نثري ترجمو: جن کي انهيءَ شراب جو هڪ ڍڪ بہ نصيب ٿيو تہ اهي ڪامياب ٿي ويا. اهڙن انسانن لاءِ سمهڻ ثواب آهي پر وڏيڪ عبادت ۽ محنت ڪرڻ تن لاءِ ڇڻ ڪيميا برابر آهي.

يعني جيڪو پنهنجي نفس کان ڇٽو، اهو ننڊ ۾ پڻ سير ڪندڙ آهي. ڇاڪاڻ تہ

روح جو ملڪوت ڏانهن سير طبعي آهي ۽ طبيعت ڪانسواءِ ٻي ڪا رنڊڪ ناهي. تنهنڪري جڏهن اها رنڊڪ دور ٿي ته هو پنهنجي طبيعت (اصليت) ڏانهن موٽ ڪائيندو. پر جيڪڏهن انهيءَ صورت ۾ به ظاهر تي توجه ڪيائين ته اهو ٿيو سون مٿان سهاڳ فارسيءَ ۾ هڪ مصرع آهي.

بعد از مرگ خواب وبيداري اين طائفه يڪسان باشد
اهل دل را به بدي ياد مکن
يعني دل وارن کي گهٽ وڌ نه چئه

مرڻ ڪانپوءِ انهيءَ ٽولي وارن جي ننڊ ۽ سجاڳي هڪجهڙي آهي. هتي موت مان مراد فنا ٿي آهي. وڌيڪ غور ڪر!

[٧٣]
جَس دنيا جي دردکي، جنهن مٿو موت ڪئو
وطن تن وئو، پرت جن پرڏيهه سين

نثري ترجمو: دنيا جي انهيءَ تڪليف يا ڏک کي شاباس آهي جنهن جي ڪري موت مٿو لڳو يعني پسند پيو. انهن کان اصلي وطن يعني آخرت وئي جن هن دنيا سان، جيڪو پرديس آهي، محبت رکي.

يعني آخرت انهن لاءِ آهي جن موت سان محبت رکي. جيئن قرآن شريف ۾ آهي: فتمنوا الموت ان ڪنتم صادقين (البقره: 94) معنيٰ: "توهان موت جي سڌ ڪريو جيڪڏهن توهان سچا آهيو".

اها موت جي سڌ اڪثر اهي ڪندا آهن جن جو دنيا جي حياتيءَ ۾ گذران تنگ ٿي پوندو آهي، نه ته دنيا جون لذتون ماڻي ماڻهو ان ۾ مست رهن ٿا ۽ آخرت کان منهن موڙي ڇڏن ٿا. ۽ اها ڪافرن جي صفت آهي جو اهي دنيا جي حياتيءَ تي راضي ۽ خوش آهن {116} اها ئي رمز آهي جيڪا هن حديث ۾ بيان ڪيل آهي ته. "ان ڪل مصيبة حتى الشوكة والهم كفارة الذنوب". يعني: "هر قسم جي مصيبت توڙي جو اهو ڪندو هجي يا ڪو غم ۽ ڳڻتي هجي، گناهن کي ميسارڻ جو ڪارڻ بنجي ٿي". ڇاڪاڻ ته گناهه ان شيءِ کي چئجي ٿو جيڪا دلين کي آخرت ڏانهن متوجه ٿيڻ کان

روڪي. تنهنڪري جيڪا بہ ڳالھ انسان کي ان طرف متوجہ ڪري ٿي ۽ موت جي ياد گيري ڏياري ٿي ۽ هن دنيا مان هلڻ طرف ڌيان ڇڪائي ٿي، اها ڪفاره يعني گناهن کي ميسارينڌڙ آهي. ۽ وري هر اها ڳالھ جيڪا ڪيس هن دنيا سان چنبڙائي ۽ حلال توڙي حرام نعمتن جي محبت ۾ ڦاسائي، سا گناھ آهي ۽ گناهن ۾ ڦاٿل جي سزا آهي باھ جيڪا دلين کي وڪوڙيندڙ آهي. تنهنڪري عارف چون ٿا تہ جيڪو توکي دنيا ۾ ڏکوئي ٿو سوچڻ توتي احسان ٿو ڪري ۽ جيڪو توسان چڱائي ٿو ڪري اهو جڻ توکي ڏکوئي ٿو. ڇاڪاڻ تہ اهو توکي هن دنيا جي قيد خاني ۾ جڪڙي ٿو ۽ هميشہ واري بادشاهيءَ کان پري ڪري ٿو. شيخ سعديءَ چيو آهي:

تعلق حجاب است بي حاصلي
چو پيوندها بگسلي واصلي

معنيٰ: تعلق يعني لاڳاپا حجاب آهن ۽ اهي اجايا آهن. جڏهن تون لاڳاپا توڙيندين تہ وصال ماڻيندين.

[٧٤] خودي ڪٽي پاڻسين، هتان جي هليا
سي لوڪ ڇڏيندي لهر جئن، مري محو ٿئا
جي آب هئا، تہ لهريون سپ لباس هئا

نثري ترجمو: جيڪي هتي پنهنجي خوديءَ کي گڏ ڪٽي هلن ٿا، اهي جڏهن هي جهان ڇڏين ٿا تہ لهر وانگر سمنڊ ۾ گم ٿي وڃن ٿا. پر جيڪڏهن هو اڳ ۾ ئي سمنڊ يعني پاڻي هجن ها تہ پوءِ ڀهريون انهن جا لباس يعني روپ بنجن ها.

واضح هجي تہ ممڪنات يعني دنيا جون شيون وجود مطابق جي سمونڊ جون شڪليون يا هيئتون آهن، پر اهو سمونڊ پنهنجي ذات ۾ (هر قسم جي) هيئتن کان پاڪ آهي. هتي هيئت مان مراد نفس {117} يا امڪاني تعين وجود يا مخلوق آهي ۽ اها رڳو هڪ اضافت يا نسبت آهي جنهن کي پنهنجو ڪو وجود ڪونهي. جيئن سمنڊ جي

موج يا لهر جيڪا موجود تہ آهي پر ان جو اصل اضافي يا اعتباري آهي ۽ حقيقي طور موجود سمنڊ آهي. سدائين هي بہ اصل موجود اهو مطلق وجود آهي. تنهنڪري جيڪو هن امڪاني تعين کان آجو ٿيندو ان کي خبر پوندي تہ سندس وجود ۽ سمنڊ جو وجود هڪڙو ئي آهي ۽ ڪنهن بہ حال جي متجڻ سبب غمگين نہ ٿيندو. ڇو تہ هن کي خبر آهي تہ سڀ تعين وجود جي سمنڊ جا لباس آهن. وجود هميشہ کان موجود آهي ۽ هميشہ رهندو، پوءِ ڪٽي ان جون ڪيتريون لباسي شڪليون ۽ مختلف حيثيتون ظاهر ٿين. صوفين جي انهيءَ قول تہ **العارف لا يموت** يعني عارف نٿو مري، جو بہ اهو ئي مطلب آهي، ڇاڪاڻ تہ سندس ذات خود وجود آهي جو فاني نٿو ٿئي، البت سندس اهي لباس فنا ٿين ٿا. اهو (عارف) ڪنهن خاص لباس پهراڻ جو خواهش مند ناهي جو انهيءَ خاص لباس جي هٽان نڪري وڃڻ ڪري هو غمگين ٿئي. ڇاڪاڻ تہ سندس مقصد ان ذات کي ماڻڻ آهي، ۽ اها ذات سدائين قائم دائم رهڻ واري آهي، تنهنڪري ڪنهن شيءِ جي هٽان وڃڻ تي ڇا جو غم پر اهو جنهن جو تعلق رڳو امڪاني وجود جي لباس سان آهي ۽ فقط ان کي ئي سڀ ڪجھ سمجهي ٿو، اهو انهيءَ خاص شڪل جي متجڻ سان فنا ٿي وڃي ٿو، جهڙيءَ طرح سمنڊ منجهان پيدا ٿيندڙ مختلف هيئتون فنا ٿي وڃن ٿيون. لهذا عارف آهي سمنڊ جيڪو فنا نٿو ٿئي ۽ ٻيا آهن موج يا لهر وانگر جيڪا فنا ٿئي ٿي. هتان محققن جي ان چواڻيءَ جي بہ سمجهاڻي ملي ٿي تہ هي عالم سڀ جو سڀ اعراض آهي (۽ فنا ٿي رهندو) سواءِ عارف جي ۽ ان تي اتفاق آهي تہ عارف عرض ناهي (تنهنڪري فاني ٿيڻو ناهي) فنا وري انهيءَ لاءِ آهي جنهنجو ضد آهي ۽ ضد تہ فقط عرض جو آهي وڌيڪ غور ڪر!

انهيءَ ڪري فارسيءَ جو شعر آهي:

از مرگ و زندگانيءَ ما عشق فارغ است
دريا ولي بموج وحبابش نہ بستہ است

معنيٰ: اسان جي موت ۽ زندگيءَ کان عشق فارغ آهي. اهو درياءُ آهي پر ان کي ڪي بہ لهرون ۽ حُباب ڪونہ آهن.

[٧٥] سرتيون سُٽ ڪپاهه، مارهو مَ منصور ڪي
ٿي ترڪيب {118} تباهه، وحدت وائي وات ۾

نثري ترجمو: اي سرتيون، سُٽ ته اصل ۾ ڪپهه ئي آهي. انهيءَ ڪري منصور کي نه مارجو. جڏهن ترڪيب ختم ٿي يعني سٽ وري ڪپهه ٿي پيو ته پوءِ لازمي طور وات تي وحدت (ڪپهه) واري ڳالهه ايندي.

هر ڪنهن متعين ۽ ممڪن شيءِ سان گڏ هڪ بسيط مطلق وجود کي ڏسي سگهجي ٿو، جيڪو اصل ۾ غير متعين (ڪنهن قيد يا هيئت جو پابند نه) هوندو آهي. يا هيئن به چئي سگهجي ٿو ته هر ڪنهن شيءِ جو تعين يا وجود سندس ذات تي منحصر آهي. تنهنڪري هر ڪنهن مرڪب شيءِ جي لازمي طور هڪ امڪاني صورت اصل ۾ ۽ ان سان گڏ سندس قديم (مطلق) ذات به هوندي آهي جيڪا ڪنهن به صورت کان سواءِ هوندي آهي.

انهيءَ ڳالهه ڏانهن حق تعاليٰ حضرت موسيٰ جي واتان اشارو ڪيو آهي:

ربنا الذی اعطیٰ کل شیء خلقه ثم هدی. (٢٠ : ٥٠) معنيٰ: "اسان جو رب اهو آهي جنهن هر شيءِ کي (صورت) عطا ڪري پيدا ڪيو ۽ پوءِ ان کي صحيح راهه ڏيکاري". ڏنل مثال ۾ سُٽ ذات جي لحاظ سان ڪپهه آهي ۽ اعتباري صورت جي لحاظ سان غير آهي انهيءَ ڪري جڏهن منصور جو امڪاني تعين سندس نظر کان غائب ٿي ويو ۽ ڪيس فقط اهو هڪڙو وجود ئي وجود پئي ڏسڻ ۾ آيو جيڪو عين حق آهي ته چئي ڏنائين انا الحق يعني مان حق آهيان. هو قتل ان ڪري ڪيو ويو جو شرع جو حڪم ظاهر تي هوندو آهي ۽ سندس ظاهري ڪلام مان حڪم سندس تعين (قيد) يعني وجود تي پئي لڳو، ۽ اها ڳالهه پڌري آهي ته اهو تعين يعني وجود حق جو غير آهي (خدا ناهي) اها ڳالهه سمجهه!

فارسيءَ جو بيت آهي:

ريسمان را پنبه کردن ضافۀ حلاج نيست
درلباس کثرت منصور وحدت راببين

معنيٰ: وٺيل سٽ کي کپھ ڪرڻ حلاج واري نسبت ناهي. منصور جي ڪثرت واري لباس ۾ وحدت کي ڏس)

هن جي وضاحت هيئن آهي جيڪا اهل تحقيق وارن ڪئي آهي ته بيشڪ حق موجود هڪڙو آهي، گهڻا نه آهن ۽ اهو عين مطلق وجود آهي. پر ان جا گهڻا ئي درجا آهن: پهريون درجو لاتعين آهي جنهن جو ٻئي ڪنهن تي مدار ناهي ۽ اهو هر قيد کان آزاد آهي ايتري قدر جو قيد اطلاق کان پڻ ان حيثيت ۾ اهو هر قسم جي نسبتن احڪامن، لفظي عبارتن (ڪنهن نالي) ۽ عقلي اشارن (هو ۽ انا) کان مٿانهون آهي. هن تائين ڪو خيال، سوچ يا سمجهه نٿي پهچي سگهي. سندس متعلق آخري نشاني، ڪنهن به نشاني جو نه هئڻ آهي ۽ سندس آخري معرفت لامعرفت آهي. عارفن جي ڀاڱي ۾ {119} سندس بابت حيرت ئي حيرت اچي ٿي. تنهنڪري مبتدي توڙي منتهي (سالڪ) ٻئي هن کان حجاب ۾ برابر آهن. ٻنهي ۾ جيڪڏهن ڪو فرق آهي ته ان ڏانهن حافظ هن شعر ۾ اشارو ڪيو آهي:

عنقا شڪار کس نشود دام باز چين
کآنجا هميشه باد بدست است دام را

(عنقا پکي ڪنهن جو شڪار نٿو ٿئي، پنهنجي ڄيئي کي بند ڪر. ڇو ته هتي ڄيئي واري کي هميشه هوا کانسواءِ ٻيو ڪجهه به نٿو ملي)

اهل تحقيق وٽ عنقا ڪنايو آهي ڪنهن ذات جو ۽ انهيءَ حيثيت سان ذات پاڪ جي ادراڪ لاءِ سوچڻ جائز ناهي. ڇاڪاڻ ته اهو وجود جيڪو مڙني قيدن، مشاهدي، معرفت ۽ تصور، کان مٿانهون آهي، ان جو ادراڪ محال آهي. پر ان جي تصديق ڪرڻ بديهي يعني فطري يا ان جهڙي آهي (يعني حس ۾ ايندڙ آهي) پر هن جي سڃاڻپ ۽ مشاهدو ڪثرت جي رنگ ۾ آهي ۽ اها ڪثرت ٻيو ڪجهه ناهي بلڪ هن جي اسماءَ ۽ صفات جون تجليون آهن. جيئن عارف جاميءَ چيو آهي ته، هو پنهنجي مظهرن سبب ظاهر آهي ۽ انهن کانسواءِ باطن آهي. پاڪائي جڳائي انهيءَ ذات پاڪ کي جيڪا حجاب ۾ هوندي ظاهر آهي ۽ کليل دروازي هوندي حجاب ۾ آهي. انهيءَ ڪري سندس ذات جي معرفت صفتن جي وسيلي ئي ممڪن آهي. تڏهن ته چيو ويو آهي،



"**تفکروا فی آلائه ولا تفکروا فی ذاته**". يعني: "سندس نعمتن کي سوچ ويچار ڪريو ۽ نہ سندس ذات تي". اجھو صوفين ائين چيو آهي. حضرت مجدد امام رباني چوي ٿو تہ عارف جڏهن باقي (بالله) ٿئي ٿو، تڏهن اصليت کي ڄاڻي ٿو، پر خبردار! اها حالت بنا ڪيفيت جي آهي. اهو مطلب آهي هن قول جو تہ "**العجز عن درک الادراک ادراک العجز**" يعني "ادراک تائين پهچڻ کان عاجز ٿيڻ جو مطلب آهي عاجز ٿيڻ واري درجي جو ادراک ڪرڻ" ۽ اهو اهڙو ادراک آهي جنهن ۾ ڪيفيت جو ڪو ادراک ۽ ساڃهہ نٿي ٿئي، پر ڪيفيت جي نہ هئڻ واري ڳالهہ تي دل مطمئن ٿي وڃي ٿي ۽ اهو ئي سچو ادراک آهي.

واضح هجي تہ اهل تحقيق چون ٿا تہ وجود مطلق ئي نور آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو پنهنجو پاڻ بہ ظاهر آهي تہ ٻين کي بہ ظاهر ڪري ٿو. وجود جي اها تعريف فقط وجود مطلق تي ئي پوري بيهي ٿي. ڇاڪاڻ تہ ان جو ضد عدم آهي جيڪو ذات جي لحاظ سان مخفي آهي {120} هتان اسان کي معلوم ٿيو تہ واقعي نور ئي وجود مطلق آهي ڇو تہ اهو (نور) لڪڻ يا ڍڪجڻ کان پاک آهي. نور هڪڙو ئي آهي ۽ نہ گھٽيا. اهو نور ذات الاهيءَ جو آهي جيڪو منبسط يعني پکڙيل ۽ غيرمحدود آهي ۽ عالم سندس تجليون آهي.

يعني نور انهن صفاتي صورتن منجهان ظاهر آهي، جيتوڻيک سندس ذات حسي صورتن کان پاک آهي.

فارسيءَ ۾ چيو اٿن:

حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحید همین است دگر حیلہ وغرور

(حق تعاليٰ نور آهي ۽ عالم سندس گوناگون ظهور آهي، توحيد اها آهي باقي ٻيو سيڪجهہ حيلا بهانا آهن)

هتان واضح ٿيو تہ عالم ۾ سيڪا صورت هڪ لباس يا ڍک آهي ۽ ان جي هيٺان ڪا شيءِ آهي جيڪا انا لحق چوي ٿي پر (ڪثرت واري) منصوري لباس ۾ عام خاص سيني کي ٻڌائي وئي، جڏهن تہ (ڪثرت واري لباس کانسواءِ ٻي حالت ۾ اهو

آواز صرف خاص الخاص ٻڌن ٿا. (باقي ٻيا جيڪي غير خاص يعني عوام آهن، اهو آواز ڪونہ ٿا ٻڌن).

هتي جيڪڏهن توهان پڇيو تہ جيڪڏهن تفصيل ۾ وڃبو تہ وجود جا اڻ ڳڻيا مرتبا يا درجا آهن. پر اجمالي طور انهن جو ڳاڻاٽو ڳڻتي ۽ شمار ڪري سگهجي ٿو. سو اسان کي ٻڌايو تہ اهي ڪيترا آهن؟ ان جو جواب آهي تہ اهي ڇهہ آهن: پهريون آهي لاتعين جنهن جو ذڪر ٿي چڪو انهيءَ کي احديت ذات لاهوت يا اطلاق بہ ڪوٺين ٿا. ٻيو سيني ڳالهين بابت علم جو درجو، ان جو هڪ اجمال آهي، جنهن کي تعين اول، وحدت، ذاتي تجلي ۽ حقيقت محمديہ چئجي ٿو. ان جو هڪ تفصل بہ آهي، جنهن کي واحديت، جبروت، عالم معاني، عالم اعيان ۽ ارشاد ۽ تعين ثاني چئجي ٿو. اسماءَ ذاتي ۽ صفاتي تجليات، اهي ٻئي موجود يعني واجب آهن. امام غزالي چوي ٿو تہ جبروت جسم ۽ روح جي وچ واري ڳانڍاپي جو نالو آهي ۽ ان ۾ انساني صفتون جهڙوڪ ٻڌڻ، ڏسڻ ۽ چاٽڻ وغيره شامل آهن. ٽيون {121} ارواح ۽ ملائڪن وارو درجو آهي ۽ ان کي ملڪوت چئجي ٿو، صوفي ان کي تعين ثالث جو نالو ڏين ٿا. شريعت جي اصطلاح ۾ ان کي عالم امر چئجي ٿو. ملڪوت مان ڪڏهن عام معنيٰ مراد ورتي وڃي ٿي ۽ اها آهي هي شيءِ جو باطن، ۽ ان ۾ روح ۽ مثال ٻئي شامل آهن، انهن ۾ فرق اعليٰ ۽ اسفل جو واڌارو ڪري ڪجي ٿو. جيڪڏهن بنا واڌاري جي فقط ملڪوت چئبو تہ ان مان مراد اعليٰ هوندي آهي چاڪاڻ تہ اهو فرد ڪامل آهي. چوٿون عالم مثال آهي يا جنهن کي تعين رابع برزخ يا مطلق مثال پڻ چئجي ٿو. چاڪاڻ تہ انسان جو خيال مقيد مثال آهي ۽ اهو مطلق مثال جو هڪڙو نمونو آهي ۽ ان کي اسفل ملڪوت چون ٿا. اهو جيتري قدر عالم شهادت (يعني جسمن جي جهان) ۾ هوندو، ايترو وڌيڪ هوندو، اهو قسم (عالم مثال) سيني عالمن ۾ وسيع عالم آهي، ان جي گهڻي وسعت سبب، ان ۾ حق جي تجلي ٿئي ٿي. معلوم هئڻ گهرجي تہ اهو عالم آئيني جي عڪس وانگر آهي جيڪو (ڇم ڪان اڳ يا مرڻ ڪانپوءِ) روحن ۽ (ڇم ڪان پوءِ) جسمن ۾ هجي ٿو. ان ڳالهہ تي سوچ! پنجون (يعني تعين خامس) جسم يا مادي دنيا آهي. ڇهون تعين مڙني موجودات جو جامع مظهر آهي ۽ اهو انسان آهي.

صوفي حضرات تعين اول يا حقيقت محمديہ کي هڪ اهڙي ٻج سان تشبيہ ڏيندا آهن جنهن ۾ پورو وڻ اجمالي طور موجود هوندو آهي ۽ وڻ جي ظاهري صورت ٻج جي جزن جو تفصيل هوندي آهي. اهڙيءَ طرح هيءَ حقيقت (حقيقت محمديہ) انهن سڀني حقيقتن جي جامع آهي جيئن ٻج ۾ وڻ جا مڙيوئي جزا شامل هوندا آهن.

فارسيءَ واري چيو آهي:

يک تعين اصل باقي فرع او
آن تعين درهمہ بنگر نکو
وآن تعين مبداءَ ومرجع بود
يک حقيقت منبع ومشرب بود
هر تعين زان تعين حاصل است
باهمہ اين تعين واصل است
پس تجلي بي واسطہ عين تعين اول است
او باقي بواسطہ آن تعين اول است

(رڳو هڪ تعين اصلي آهي باقي ٻيا سڀ ان جون شاخون آهن. انهيءَ تعين کي هر شيءِ ۾ چڱيءَ طرح ڏس. اهو تعين ئي منڍ بہ آهي تہ آخر بہ آهي. اها ساڳي هڪڙي حقيقت هر شيءِ جي شروعات ۽ نڪرڻ جي جاءِ آهي. ٻئي هر تعين کي بہ انهيءَ تعين جي ڪري حيثيت ملي ٿي ۽ هر شيءِ ۾ اهو تعين رکيل آهي. انهيءَ ڪري بنا واسطي تجلي تعين اول جو عين آهي پر باقي جيڪي واسطي سان آهن تہ اهي تعين اول ۾ شامل آهن)

{122} هاڻي جيڪڏهن تون چوين تہ انهن جي هن قول جو مطلب ڇا آهي تہ عرفاني (معرفت جو) ڪمال ڪثرت ۾ وحدت جو مشاهدو ڪرڻ آهي؟ آءُ چوندس تہ ان جو مطلب هي آهي تہ تنهنجي آڏو ڪا صورت ٻي صورت جي ڪري اوٽ ۾ نہ هجي، ۽ تون هر شيءِ کي هر شيءِ ۾ ڏسين. ڇو تہ حقيقت صورت جي لحاظ کان ڪڏهن بہ مقيد ناهي. پوءِ اها ساڳي شيءِ آهي جيڪا زنده بہ آهي تہ مرده بہ آهي، ڳالهائيندڙ بہ آهي تہ ماٺ بہ، جسم بہ آهي تہ عرض بہ، ڪاري بہ آهي تہ اڇي بہ، انسان بہ آهي تہ ڳئون جهڙو

جانور بہ، ڪپهہ بہ آهي تہ اَن بہ، پاڪ بہ آهي تہ پليد بہ، مرد بہ آهي تہ عورت بہ، ڌرتي بہ آهي تہ آسمان بہ، جنت بہ آهي تہ دوزخ بہ، اسلام بہ آهي تہ ڪفر بہ، مخلوق بہ آهي تہ خالق؟ جيئن چيو ويو آهي تہ **"عرفت ربي بجمع الاضداد"**، يعني "مون پنهنجي رب کي اضداد جي هڪ هنڌ گڏ ڪرڻ کان سڃاتو". اهو سڀ هن ڪري آهي جو حقيقت هڪڙي آهي، جيڪا نظر اچي ٿي حسي ۽ عقلي شڪلين صورتن جي لحاظ سان ڌار ڌار نظر ۾ اچي ٿي، جيئن ڪو لباس پهريندڙ ڌار ڌار لباسن سان مختلف لڳندو آهي پر اهڙي حالت ۾ بہ هڪڙي صورت ہي صورت کي يا هڪڙي شڪل ہي شڪل کي ڍڪي يا لڪائي نہ سگهندي آهي. جيئن چيو اٿن تہ هن جو هڪڙو ڪم ڪسي ٻئي ڪم کان ويسلو نٿو ڪري، (ٻڌي ڇڏ تہ) جيڪو پنهنجي نفس کان چوٽڪارو نٿو ماڻي اهو پنهنجي عالم قدسي کي ڪونہ سڃاڻي سگهندو. جيئن فارسيءَ واري چيو آهي:

مارتا راست نگردد نرود در سوراخ
راست شو تا بتواني بلحد گنجيدن

(نانگ جيستائين بالڪل سنئون سڌو نہ ٿيندو تيستائين سوراخ ۾ داخل نہ ٿي سگهندو آهي. تون بہ سڌو ٿيءُ تہ جيئن قبر جي ساميءَ ۾ سمائجي سگهين).

يعني جيڪو عالم مجازي کان ٻاهر نہ نڪتو، جيڪو تعين امڪاني آهي، اهو حقيقي قبر يعني عالم حقيقت يا عالم وجوب ۾ نہ سمائجي سگهندو. جيئن الله تعالىٰ جي فرمان ۾ ان طرف هيئنئن اشارو ڪيل آهي تہ **لايدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط** (٧: ٤٠) يعني: "اهي جنت ۾ داخل نہ ٿيندا جيستائين اٺ سُئيءَ جي ناڪڙي مان لنگهي نہ وڃي"! ان ڪري، اهل حقيقت چون ٿا تہ هر سفر گهاءِيا نقصان وارو آهي، سواءِ ان جي جيڪو تنهنجي صورت کان تنهنجي حقيقت طرف آهي. اها ڳالهہ سمجهہ!

[٧٦]
صنم سوئي ڀانءِ جو دل رهائي دوست کان
ٿئا سي ٿانءِ، جي هميشہ حضور ۾ {123}

نثري ترجمو: (دنيا جو) صنم يعني محبوب اهو آهي جيڪو تنهنجي

دل کي اصلي يار کان روکي ٿو. پر اهي نهايت سڪون ۾ آهن جيڪي هميشه يار جي حضور ۾ آهن.

اهل تحقيق وارن جو چوڻ آهي ته صنم اهو آهي جيڪو توکي حق کان غافل رکي ٿو، پوءِ اهو مال هجي يا اولاد يا ڪو چڱو ڪم سو ڪمال اهو آهي ته هميشه الله جي حضور ۾ رهجي. مثنوي واري چيو آهي:

چيست دنيا؟ از خدا غافل بُدن

ني قماش و نقره و فرزند و زن!

(دنيا ڇا آهي؟ الله کان غافل رهڻ. اها ڪپڙن، زر، ٻارن ٻچن ۽ زال جو نالو ته نه آهي).

هتان توکي سمجهه ۾ آيو ته جيڪو سدائين حضور ۾ آهي سو دنيا کان نڪتل ۽ آخرت ۾ داخل آهي. انهيءَ ڪري چيو اٿن ته الاهي حضور کانسواءِ ٻي هر ڪاشيءِ روح لاءِ وبال آهي. مان چوان ٿو ۽ انهيءَ حقيقت ڏانهن قول خداونديءَ ۾ پڻ اشارو آهي. **لها ما کسبت و عليها ما اکتسبت.** (٢:٢٨٦) يعني: "ان جي فائدي لاءِ آهي اهي نيڪي جا جيڪي ڪمايائين ۽ ان جي مٿان آهي انهن بدين جو وبال جيڪي ڪيائين".

اهو هن ڪري جو حضور کانسواءِ جيڪو به آهي اهو اکتساب (بدين ۾ شامل) آهي، ڇاڪاڻ ته اهو انهيءَ ذات جي تقاضا نه آهي. پر حضور ڪسب (نيڪي ئي نيڪي) آهي ڇو ته اهو ذات جي تقاضا آهي ۽ جيڪو فعل ذات جي تقاضا نه آهي، اهو جهد ۽ پورهئي کانسواءِ حاصل نٿو ٿئي. مطلب ته اهڙو فعل جيڪو محنت ۽ جهد سان ٿئي انهيءَ کي اکتساب ڪوٺن ٿا. اکرن جو وڌيڪ هئڻ (جيئن ڪسب جي ست ۾ اکتساب ۾ ت وڌيڪ آهي) معنيٰ ۾ وڌيڪ هئڻ جو ڏس ڏئي ٿو. جڏهن ته جيڪو فعل ذاتي (ٽن اصلي حرفن وارو: ڪ س ب) آهي اهو سهولت سان بنا محنت ۽ جهد جي حاصل ٿئي ٿو. ان جو مطلب هي ٿيو ته هر نفس کي اهو عمل فائدو ڏئي ٿو جيڪو پنهنجي ذات جي تقاضا موجب ڪري ٿو ۽ انهيءَ کي توحيد ڇئجي ٿو جيڪا علمي توڙي محبت جي لحاظ کان آهي. ساڳيءَ ريت نفس کي اهي عمل نقصان پهچائن ٿا،

جيڪي هو پنهنجي حواسن ڪي ڪتب آڻي ۽ اماره نفس جي خواهشن تحت ڪري ٿو. چاڪاڻ ته ڪنهن به شيءِ کي ان جي مخالف صفت يا ضد کان نقصان پهچي ٿو ۽ ڪيس ذاتي اوصافن منجهان فائدو پهچي ٿو. سوچي ڏس ته مڇيءَ کي پٽ ۽ خشڪيءَ جي صحبت نقصان پهچائي ٿي ڇو ته اها ان جو ضد آهي. پر ان لاءِ درياءُ يا پاڻيءَ جي صحبت فائديمند آهي ڇو ته پاڻيءَ جي صحبت هن لاءِ ڪسب آهي ڇاڪاڻ ته اها سندس روح جي تقاضا آهي. ان لحاظ سان اسان جو سمنڊ کان ٻاهر نڪرڻ سندس نفساني خواهشن وغيره جي ڪري، ان جي پنهنجي تحرڪ ۽ ارادي سبب ٿئي ٿو تنهنڪري ان کي اڪتساب چئبو.

انهيءَ ڪري اما م غزالي چوي ٿو ته فاسق انسان اهو آهي جيڪو الله {124} جي ذڪر ۾ استغراق واري سندس روحاني طبيعت جي تقاضا کان ٻاهر يا خارج آهي. ٻيو مثال ڪٺي هي ڏسو ته هڪ مسافر ماڻهو جيڪو تنگن، ٻانهن، جسم ۽ زاد راه ۽ لٽ سان هلي ٿو سو اهي سڀ شيون هن لاءِ ڪسب جو درجو رکن ٿيون ڇو ته اهي هن جي سفر توڙي سندس طبيعت جي تقاضا آهن، تنهنڪري هو انهن مان فائدو وٺي ٿو. پر جيڪڏهن هو پاڻ سان اهڙي ڪاشيءِ کڻي ٿو جيڪا سندس سفر جي گهرج نه آهي جهڙوڪ پٿر جنهن کي فقط ان جي سهڻي صورت جي شوق ۾ کڻي ٿو ته اهو اڪتساب آهي ته پوءِ اهو هن لاءِ بار بڻبو.

مطلب ته دنيائي زندگي اُخروي زندگيءَ جو آئينو آهي. انهيءَ ڪري جيڪا شيءِ هن دنيا ۾ پنهنجي ضرورت جي لحاظ کان نفعو ڏيندڙ آهي، اها آخرت ۾ به نفعو ڪونه ڏيندي. ٻين لفظن ۾ روح جي باطني زندگي کي حواسن ۽ عناصر جي ڪا ضرورت ناهي ۽ ڪيس اهڙي شيءِ مان ڪو فائدو نٿو پهچي جيڪا سندس تقاضا ناهي انکي ته فقط اهڙي شيءِ مان فائدو پهچي سگهي ٿو جيڪا سندس طبيعت جي تقاضا آهي ۽ اها آهي الله سان واسطو جوڙڻ ۽ ٻين کان واسطا ناتا توڙڻ تنهنڪري ان جي فائدي ۾ آهي اهو سڀڪجهه جيڪو ڪيس الله سان جوڙي، ۽ ان جي نقصان ۾ آهي اهو سڀ ڪجهه جيڪو ڪيس ٻين (غيرالله) سان جوڙي، اهو ائين آهي جيئن مڇيءَ جي فائدي ۾ آهي اهو سڀ ڪجهه جيڪو ڪيس پاڻيءَ سان جوڙي، ۽ نقصان ۾ آهي اهو ٿورو ڪي گهڻو جيڪو ڪيس خشڪي ۽ پٽ سان جوڙي اها رضا آهي ان آيت ۾ هڪ ئي مادي جا ذار

ذار مصدر (كسب " اكتسب) آڻڻ جي! اهل ظاهر (وارن) وري ان مان هي نڪتو ڪڍيو آهي تہ الله جي رحمت سندس غضب کان اڳيري آهي.

تنهنڪري جيڪڏهن چاڻي ٻجهي، پڪي ارادي سان ۽ پوري ذوق شوق سان گناه نہ ڪيو ويو تہ پنهنجي ٻاجه ۽ مهر سببان ان تي وٺ نہ ڪندو، پر نيڪي جهڙي بہ ريت ڪبي الله ٻاجهارو ان جي موٽ عطا فرمائي ٿو. اتي جيڪڏهن تون پڇين ٿو تہ ڀلا سندن هن ڳالهہ جو ڇا مطلب آهي؟ جيڪڏهن ڪو قصد سان گناه ڪري ٿو تہ پوءِ ان جي پڪڙ ڇونہ ٿي ٿئي؟ ان جو جواب آهي تہ مڇي جيستائين پاڻيءَ ۾ آهي پوءِ جئين بہ آهي، اهو ان لاءِ فائديمند آهي. ان کان ٻاهر نڪرڻ بہ هن لاءِ هرو ڀرون نقصانده نہ آهي، جيستائين اها خشڪيءَ کي پسند ڪرڻ نہ لڳي يا وري جيستائين مرڻ کان اڳ ان ۾ موٽي نٿي وڃي {125} پر جيئن تہ ٻاهر نڪرڻ کان پوءِ پاڻي ڏانهن موٽي اچڻ ڪيئن رنڊڪن سبب يقيني ڳالهہ نہ هوندي آهي، تنهن ڪري مٿس لازم آهي تہ پاڻيءَ ڏانهن موٽي، ڇاڪاڻ تہ ڪئين رنڊڪون سندس آڏو اچي سگهن ٿيون.

هتان خبر پئي تہ مغفرت جي معنيٰ ڇا آهي؟ گناه تي اصرار ڇا آهي؟ ۽ توبہ مان ڇا مراد آهي؟ ۽ هن قول جو ڇا مطلب آهي تہ ولي گناه تي ڄمي بيهڻ کان محفوظ آهي ۽ نبي گناه کان معصوم آهي. اهڙيءَ طرح هنن لفظن جي معنيٰ گناه، قرب، جنت دوزخ، اميد جي ختم نہ ٿيڻ ۽ الله جي تدبير (۽ پڪڙ) کان بي ڊپو ٿي نہ ويهڻ جو ڇا مطلب آهي؟ ساڳيءَ طرح توبہ جي دربند ٿيڻ جو ڇا مطلب آهي ۽ الله تعاليٰ جي هن فرمان، **انه لا ييئس من روح الله الا القوم الفاسقون (١٢:٨٧)**. "الله جي رحمت منجهان سواءِ فاسق ماڻهن جي ڪوبہ نا اميد نٿو ٿئي".

سڀني پڇاڻي ۽ بري خاتمي جو ڇا مطلب آهي؟ هي بہ روشن ٿيو تہ ڪفر غفلت جو نالو آهي ۽ سڀ گناه ڪفر آهن. تاهم جن لاءِ حضور جا در دروازا اڃان بند نہ ٿيا آهن، انهن کي ڪافر نہ چئبو ڇو تہ انهن جي رجوع ڪرڻ جو امڪان آهي، گڏوگڏ توکي زندگي (روحاني طبيعت ڏانهن موٽ) ۽ حقيقي موت (رجوع جا در بند ٿي وڃڻ) ۽ ايمان (رجوع کان پوءِ حضور ۾ استغراق) ۽ ڪفر (رجوع جا در بند ٿيڻ) بابت پڻ خبر پئجي وئي، هاڻ جيڪڏهن تون چوين تہ ڪين جنت ۾ جنتين کي ڪنهن بہ ڳالهہ تي غم ڇو نٿو وڪوڙي سواءِ غفلت جي انهن لمحن جي، جڏهن تہ اهي جنت ۾ پهچي چڪا

هوندا، ان جو جواب آهي تہ جڏهن اهو ڏسندو تہ جمالياتي تجليات جي قبول ڪرڻ جي استعداد ۾ گهٽتائي ٿي رهي آهي ۽ ان لاءِ ٻيو ڪو سبب ناهي سواءِ ان جي تہ (دنيا ۾) ذڪر {126} ۾ نقص اچي ويو هوس. تنهنڪري جيڪڏهن ماڻهو ذڪر تي دوام اختيار ڪندو تہ انوار اخذ ڪرڻ واري استعداد ۾ اضافو ٿيندو ان جو مثال هيءَ آهي تہ هڪڙي بادشاهہ جو غلام بادشاهہ کان الڳ ٿي ويو. پر جڏهن مرڻ کان اڳ وري حضور ۾ آيو تہ بادشاهہ ڪسي پاڻ سان گڏ رهڻ جي حساب سان نوازيو. ليڪن هن کي جڏهن ٻين بادشاهن سان گهڻو وقت لاڳيتو گڏ رهڻ وارن ماڻهن تي ڪيل نوازشن بابت ڄاڻ ٿي تہ بادشاهہ کان پري گهاريل ڏينهن تي هٿ مهٽڻ لڳو. الله تعاليٰ جو فرمان آهي: "**يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما**". (**٤: ٧٣**) "چوڻ لڳندو: هاءِ! جيڪر آءٌ بہ انهن سان گڏ هجان ها تہ وڏي ڪاميابي ماڻيان ها" جنيد بغدادي مٿس رب جي رحمت هجي هن ڏس ۾ چوي ٿو، جيڪڏهن ڪو دوست (دنيا ۾) الله ڏانهن هزارين سال متوجہ رهيو پر هڪ لمحي لاءِ بہ منهن موڙيائين جيڪي درجا مليا انهن جي ڀيٽ ۾ تہ ڪيس سندس هٿان گهڻو ڪجهہ ڇڏائجي ويو هاڻي جيڪڏهن تون چوين تہ پيلا ڪو اهڙي حد تي بہ پهتو آهي جتي ڪو خوف نہ هجي؟ ان جو جواب آهي تہ جڏهن مڃي عين پاڻي بنجي پوي يا ڪاٺي خود باهہ بنجي وڃي تڏهن ڪين پاڻي ۽ باهہ کان جدا نہ ٿيڻو پوندو. جيئن قول خداوندي ۾ ان طرف اشارو آهي: **الا ان اولياءَ الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون** (**١٠: ٦٢**) "ٻڌي ڇڏيو! الله جي دوستن لاءِ نہ ڪو خوف آهي ۽ نہ وري اهي غمگين ٿيندا".

مشائخن انهيءَ طرف هيئن پڻ چئي اشارو ڪيو آهي تہ جيڪي پهتل آهن اهي وري واپس نٿا اچن يعني اهي غافل نٿا ٿين. حديث شريف ۾ پڻ آهي تہ الله جڏهن ٻانهي کان راضي ٿيندو آهي تہ وري ان کان ناراض نہ ٿيندو آهي. مطلب تہ هو پوءِ غفلت نہ ڪندو آهي جو مٿس ناراضپو ٿئي. قرآن ۽ حديث ۾ انهيءَ طرف ور ور ڪري اشارا آهن تہ ڪي انسان جڏهن اهڙي حد تي پهچن ٿا جو ان کانپوءِ هو موٽ نٿا کائن، ڇو تہ ضد جو جيڪو حڪم آهي اهو ان جي ضد جي خبر ڏيندو آهي. خلاصو هي تہ ڪل ٽي درجا آهن: امن، نااميد ۽ انهن جي وچ واري حالت {127} پهريون درجو نبين ۽ ولين جو آهي. ٻيو ڪافرن جو آهي ۽ ٽيون مومنن جو آهي ڇو تہ ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾

آهي. ان ڪري ڪڏهن هو غافل رهندو آهي ته هيءَ دفعي وري ياد ۾ رڌل ۽ ڪيس اها خبر نه پوندي آهي ته ڪڏهن سندس خاتمو ٿيڻ وارو آهي جو ته اصلي دارومدار خاتمي تي آهي. جيڪڏهن تون چوين ته اولياءَ به ته مومن آهن، ته پوءِ انهن جو ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾ ڇو ڪونه آهي؟ ان جو جواب آهي ته ايمان تصديق ڪرڻ کي چئبو آهي ۽ ولايت عيان يعني اکين سان ڏسڻ کي چئبو آهي ۽ اها تصديق جي غير آهي. تصديق ان وقت ڪبي آهي جڏهن اها شيءِ نظر نه ايندي هجي، يعني جنهن جي تصديق ڪرڻي هوندي آهي، اها اکين آڏو نه هوندو آهي. وڌيڪ سمجهه ۽ سوچ! وري جيڪڏهن تون چوين ته آيت جي روءِ سان ڪسب، ۽ اڪتساب جو فائدو ۽ نقصان فقط ڪرڻ واري تائين محدود ڇيو ويو آهي، ڇاڪاڻ ته جار مجرور (لها ۽ عليها) کي اڳ ۾ آندو ويو آهي، فائدو ۽ نقصان فقط حديثن ۾ آيل آهي ته صدقي ۽ دعا سان ميت کي فائدو پهچي ٿو ساڳيءَ ريت صالحن ۽ غير صالحن جي قربت هاڪاري ۽ نهڪاري اثر ڪري ٿي ته اهو ڪيئن؟

ان جي جواب ۾ آءٌ اها ڳالهه چوندس جيڪا مولوي عبدالحڪيم المطول ڪتاب جي حاشيي ۾ چئي آهي ته جنهن شيءَ کي ڪرڻ واري تائين محدود ڇيوويو آهي اها آهي خود اهو چڱو يا مٺو ڪم، پر جيڪا شيءِ متعدي آهي (يعني ٻين کي به ان جو فائدو يا نقصان رهي ٿو) اها آهي: ان جو نتيجو ۽ ڦل (ان ريت قرآن جي آيت ۽ حديثن ۾ ڪو ٽڪراءُ نٿو رهي).

[٧٧] موتي منجهه انسان، عالم ڪنا اڳرو
اتاهون عرفان، جن ويتر سي وترا

نثري ترجمو: انسان جي اندر ۾ جيڪو بي بها موتي آهي اهو هن پوري عالم کان وڌيڪ قيمتي آهي. انهيءَ ڪري ان جو عرفان به مٿانهون آهي ۽ جن کي اهو نصيب آهي ته اهي سيني کان اڳتي آهن.

ڇاڻ ته هر شيءِ ڪنهن خاص ڪم جي ظهور واسطي ٺهي آهي ۽ ان کي سندس خاصيت چئجي ٿو. ساڳيءَ طرح هر شيءِ جو ڪمال اهڙيءَ {128} حد کي پهچڻ آهي

جتي اهو خاص ڪم ظاهر ٿئي ٿو ۽ ان کي پهريون ڪمال چون ٿا. ٻيو ڪمال هي آهي ته شيءِ انهيءَ حد کي پهچي جنهن ۾ انهيءَ فعل جو ڪمال ظاهر ٿئي. جڏهن تو کي اهو معلوم ٿيو ته پوءِ هاڻ اهو ڄاڻ ته انسان به اهڙين ٺهيل شين مان هڪ ٺهيل شيءِ آهي ته جيئن هو پاڻ الاهي اسمن جو علم ڄاڻي يعني سموري موجودات جي حقيقتن جو علم ۽ انهن جي حسي، عقلي، شرعي ۽ طبعي احڪامن جو علم حاصل ڪري. ان سان گڏ ڪيس هڪ آئينو ڏنو ويو آهي جنهن ذريعي هو ڏسي ٿو ۽ اهو آهي عقل. پوءِ جيڪو ان (حقيقتن ۽ انهن جي احڪامن واري علم) ۾ ڪامل ٿيو اهو ئي ڪامل ليکبو باقي ٻيا، پنهنجي گهٽتائي جي لحاظ سان ناقص يا گهٽ ليکبا. هن جو پهريون ڪمال هي آهي جو ڪيس پختي ڄاڻ رکڻ کپي ته ممڪنات جو ڪو ناهيندڙ آهي جيڪو قديم آهي ۽ باقي آهي ۽ هر ڪنهن قدرت پوري علم ۽ پوري ڪمال وارو آهي. ڪمال جو ٻيو درجو ولايت آهي جنهن جا وري درجن مٿان درجا آهن. تحقيق وارا چون ٿا ته سليماني منڊي ڪلي علم آهي. هو اهو به چون ٿا ته هي سمورو جهان هڪ تصوير وانگر آهي ۽ ڪل علم روح (ساهه) وانگر آهي. اها اهڙي الاهي نعمت آهي جيڪا پاڪ نفس ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن کي به نٿي ملي ۽ اها ڪيس الاهي قرب واسطي تيار ڪري ٿي ۽ انهيءَ جي شعاع سان ئي هو طريقت جون منزلون طئي ڪري ٿو.

وري تو کي معلوم هئڻ کپي ته علم ٻن قسمن جو آهي، هڪڙو علم معنيٰ جو آهي جيڪو بذات خود مقصود آهي ۽ ان کي علم مڪاشفه به چئجي ٿو. اهو قلب کي اهڙيءَ ريت منور ڪري ٿو جو پوءِ هو الاهي ذات ۽ صفات کي جيئن اهي آهن تيئن ڏسڻ لڳي ٿو. ان جي ماڻڻ جو ٻيو ڪو رستو ناهي سواءِ فنا ٿيڻ جي جيئن فارسيءَ ۾ چيو اٿن:

گنج پنهان است علم معنوي
در تو آيد گر ز خود بيرون شوي

(معنوي علم هڪ لڪل خزانو آهي.اهو توکي تڏهن ملندو، جڏهن تون پنهنجي ذات کان ٻاهر نڪرندين).

ٻيو علم صورت جو آهي جو بندو انهن شين (گناهن) جي ڄاڻ حاصل ڪري ٿو ته

کھڙي شيءِ قلب کي الله کان دور ٿي ڪري {129} ۽ ڪھڙا اخلاق، اعمال ۽ عقائد ڪانئس قريب ٿا ڪن. اهو علم ڪو فائدو نٿو ڏئي جيستائين ان تي عمل نہ ڪندو. پهرين عالم جي صورت اها ناهي، ڇاڪاڻ تہ هتي ان مان مقصد بذات خود علم آهي. ان (ٻئي قسم واري) علم سان جڏهن عمل گڏجي ٿو تہ پوءِ اهو گهٽجي پاڳي ان پهرين علم ڏانهن وڌي وڃي ٿو. ڪڏهن ڪڏهن ائين بہ ٿئي ٿو جو الاهي جذب (خاص نظر) حاصل ٿئي ٿو ۽ اصلي مقصد بنا مجاهدي جي بہ حاصل ٿي پوي ٿو. پر مڪاشفي ڪانپوءِ مجاهدي جي گهرج اڻ ٽر ٿيو پوي يعني (سالڪ) دنيا ڪان ڪنجي وڃي ڇاڪاڻ تہ مڪاشفي ڪانپوءِ ان جي طبيعت ئي اهڙي ٿي وڃي ٿي جو هو غفلت ڪري ئي نٿو سگهي ڇو تہ حضوري حالت، ان جو ذاتي وصف بنجي وڃي ٿي اتي هو دنيا ڪان ٻاهر نڪري وڃي ٿو، ڇاڪاڻ تہ دنيا غفلت ڪانسواءِ ٻيو ڪجهہ ناهي، هينئر پاڻ سوچ ۽ سمجهہ! بهرحال علم جي فضيلت ۽ درجن بابت جيڪو ڪجهہ آيو آهي اهو هنن ٻن علمن بابت آهي. جڏهن تہ جدلي علم (ڏيکاءُ ۽ بحث مباحثن، مناظرن ۽ ٻي ذڪر ڪي نيچو لوائڻ وارو علم) جيڪو مال مڏي ۽ ناما چار حاصل ڪرڻ لاءِ پرائجي ٿو اهو وبال ۽ ضلالت ۽ گمراهي آهي.

جيئن مثنويءَ ۾ آهي:

علم صورت پيشئہ آب وگل است
علم معنيٰ رهبر جان ودل است
علم چون بردل زند ياري شود
علم چون برتن زند ماري شود
قيل وقالت ڪار نايد هيچ او
معرفت حاصل ڪني بسيار ڪو

ظاهري علم پاڻي ۽ مٽيءَ وارو ڏندو يا پيشو آهي. معنوي علم دل ۽ روح جو رهبر رهنما آهي. علم جڏهن دل تي اثر ڪري ٿو تہ مددگار آهي، پر جڏهن بدن تي اثر ڪري تہ اهو نانگ آهي قيل قال ڪنهن جي ڪم نٽي اچي، اجائي لٻاڙ هڻڻ وارا! تون معرفت حاصل ڪر.

[٧٨] جي ڪافر ٿئا ڪفر ڇڏي، سي هميشہ حيات
سي ڪيئن مرن مات، جنين جر مرجان ۾

نثري ترجمو: اهي عارف جيڪي ڪفر ڪري (خلق جو انڪار ڪري) ڪافر ٿيا، سي هميشہ لاءِ امر ٿي ويا. اهي ڪيئن ٿا مري سگهن جن جي اندر ۾ محبوب جي هر ڪر لڳل آهي).

صوفين وٽ ڪفر ٻن قسمن جو آهي: پهريون خلق جو ڪفر ۽ ٻيو حق جو ڪفر. پهريون مطلوب يعني گهربل آهي ۽ ٻيو مبغوض يعني ڌڪاريل آهي. تنهنڪري جيڪو اسمن جي مرتبن، صفاتن ۽ افعالن ۾ قائل آهي اهو ٻيءَ معنيٰ جي لحاظ سان ڪافر آهي، ڇاڪاڻ تہ هو (ان) ذات کي ڪثرتن ۽ تعينا تن سان ڏڪي ٿو {130} پر جيڪڏهن هو ذات کي اهڙيءَ طرح پهچي ٿو جو سڀ تعينات فنا ٿيو وڃن ۽ هو سڀ شيءِ ۾ وحدت کي ڏسي ٿو، تڏهن هو پهرين معنيٰ (خلق جي انڪار) جي لحاظ سان ڪافر آهي. ان ريت جيڪو خلق جو ڪافر ٿيو تنهن لاءِ ڪڏهن بہ موت ناهي، ڇاڪاڻ تہ هو ذات باقي تعاليٰ سان بقا حاصل ڪري ٿو.

شرح دلائل الخيرات ۾ آهي تہ توحيد اڳين ڪان نقل ٿيندي اچڻ جي لحاظ سان تقليدي شيءِ آهي، دليل دلائل جي لحاظ سان علمي شيءِ آهي ۽ توحيد حالي جي لحاظ سان حال واري شيءِ، (شهودي) آهي. وري شهود جا بہ ڪيترائي درجا آهن، آخري درجو هي آهي تہ شين جي ذات حق تعاليٰ جي ذات ۾ گم ٿي وڃي ۽ شين جي صفتن ۽ افعالن کي ذات باري تعاليٰ جي صفتن جي ۽ افعالن جي پاڇي طور ڏسجي. نفس جي اٿ لاءِ سُئيءَ جو پاهو اهو درجو آهي.

سواد اعظم توحيد ۽ حقيقي فقر مان مراد اهو ئي درجو آهي جنهن کي اهو ملي ويو تہ پوءِ هو ڪنهن شيءِ جو ڪاٽيارو نتو رهي. جيئن چيو ويو آهي "**اذا تم الفقر فهو الله**". "يعني جڏهن فقر هر لحاظ سان مڪمل ٿيو تہ اها الله جي ذات آهي". انهيءَ ساڳي ڳالهہ ڏانهن هنن لفظن ۾ پڻ اشارو آهي تہ "**الفقير من لا قلب لہ ولا رب ولا دين**"، يعني فقير جو نہ قلب آهي، نہ رب ۽ نہ دين!

چاڪاڻ تہ اهي سڀ ڳالهيون اضافي آهن ۽ فقير انهن کان مٿانهون آهي. انهيءَ کي سواد اعظم (وڏي جماعت) جو نالو بہ ڏين ٿا ڇو تہ سواد اعظم اهو آهي جنهن ۾ هر اها شيءِ ملي وڃي. جنهن جي طلب آهي ۽ اهو درجو اهڙو آهي جنهن ۾ جيڪي ڪجھ عالم ۾ آهي اجمالي طور تي اهو سڀ گڏ ٿيل آهي جھڙيءَ ريت جنت جو وڻ.

[٧٩] خودي جن خراب، سي پرور ڪيا پانهجا
ڇڏي هٿ {131} حباب، اگھيا در درياءَ جي

نثري ترجمو: جن عارفن پنهجي خودي کي خراب يعني ختم ڪري ڇڏيو، تن کي ئي ڏڻي پاڪ پنهنجو قرار ڏنو. انهن جو مثال پاڻيءَ جي انهن ڦوٽن وانگر آهي جيڪي پنهنجي وڏائي کي مٽائن ٿا تہ درياءَ انهن کي پاڻ ۾ سمائي يعني قبول ڪري ٿو يعني پاڻ سان هڪ ڪري ڇڏي ٿو)

يعني الله ۽ بندي جي وچ ۾ ٻيو ڪو حجاب ناهي سواءِ سندس امڪاني تعين جي، جنهن کي نفس، جهان يا عالم امڪان چئجي ٿو. تنهنڪري جيڪو انهيءَ تعين کان نڪتو، سو نسورو نور ٿي پيو، ۽ اهو الله کان راضي ٿيندو ۽ الله هن کان راضي ٿيندو.

ڇو تہ اهو سندو سيڙهو غير فعل جو نتيجو آهي. ان جو مثال هيٺئن آهي تہ جڏهن پاڻيءَ جي ڦوٽي جو تعين امڪاني يعني وجود ختم ٿئي ٿو، جنهن ڪري هو پاڻيءَ جو غير بڻيل هو تہ هينئر اهو پاڻي ٿي پوي ٿو. ان صورت ۾ چئبو تہ پاڻي هن کان راضي ٿيو ۽ هو پاڻيءَ کان ڇاڪاڻ تہ ٻنهي جي وچ ۾ غيريت ختم ٿي وئي.

مولانا جامي رسالة المعراج ۾ چوي ٿو:

ماي ما پرده شد بر روي ما
ورنہ ممکن کي حجاب آيد ترا
هستي ما شد حجاب بس گر ان
مندرج سبعون الف آمد دران

(اسان پنهنجو پاڻ ئي پنهنجي منهن تي پردو آهيون، ورنہ تو لاءِ حجاب ڪيئن ممڪن آهي؟ اصل ۾ اسان جو وجود ئي ڳرو حجاب آهي، جنهن ۾ ستر هزار پردا پيل آهن).

[٨٠] واچولي ۾ واءُ، خاڪ پسندي نہ پسي
ڪني ڪونرا ڪاءِ، پاڻي مور نہ چرئو

نثري ترجمو: جڏهن واچوڙو اٿندو آهي تہ ان ۾ مٽي نظر ايندي آهي، پر هوا نظر نہ ايندي آهي. باهہ تي رڪيل ڪني جيستائين گرم نہ ٿي آهي، تيستائين منجهس پيل پاڻي هرگز نہ ٻڙڪندو آهي.

اشارو آهي هن ڳالهہ ڏانهن تہ جيڪي تون عالم ۾ ڏسين ٿو، اهو سڀ ذات قيوم جو فعل آهي، جنهنجي حڪم کانسواءِ هنهي جهانن ۾ هڪ ذرو بہ چري نٿو سگهي. ان جو مثال مٽيءَ جو چُرڻ آهي ۽ اهو هوا جي حرڪت وارو فعل آهي. ساڳيءَ ريت ديڳڙيءَ ۾ پاڻي جي حرڪت باهہ جو فعل آهي. پر غافل انسان اصلي فاعل (هوا ۽ باهہ) کي نٿو ڏسي بلڪ فعل کي ان جي محل جڳهہ ۽ هنڌ (در مٽي ۽ ديڳڙيءَ) ڏانهن منسوب ڪري فاعل کي لڪائي ڇڏي ٿو. جڏهن تہ اهو محل (جڳهہ) ان لاءِ ڪنهن بہ ريت فاعل ناهي {132} پاڻي ديڳڙيءَ ۾ اصليت جي لحاظ سان تہ غير متحرڪ آهي. پر هتي تہ چُري پري ٿو. اهو ڪيئن؟ سوچ ويچار ڪر ۽ اجايا خيال نہ آڻ! فاعل نہ قريب آهي نہ بعيد، اهو نہ ٻاهر آهي نہ اندر هن بابت چاڻ قلب يا دل کان مٿي آهي ۽ هن جي اسمن مان ڪا نسبت سمجهہ ۾ نٿي اچي. اهو تہ خالق آهي، ۽ مخلوق ان جي فعل کان جنم ورتو آهي.

مولانا جامي چوي ٿو:

مي نويسد هر زمان ڪلڪہ ظهور
تازه بر لوح عيان الله نور
وحدتش هنگام ساز ڪثرت است
بحر امڪان بزم جام وحدت است

چيست عالم برق ابر هستيش
تازه هر دم ازين او مستيش
نيست جز آيات وحدت در وجود
سايہ در چشم خود شخصي نمود
اي در هستي منزه از شريک
حارت الالباب والافکار فيک

معنيٰ: هر وقت ظهور جي ڪلڪ ظاهر جي پٽيءَ تي لکي رهي آهي تہ الله نور آهي. سندس وحدت ڪثرت جو هنگامو برپا ڪيو آهي ۽ امڪان جو بحر وحدت جي پيالي جو سرچشمو آهي.

هي جهان ڇا آهي؟ هن جي هستيءَ جي ڪڪر جي وڄ، هن جي مئي سبب سندس مستي هر دم تازي آهي.

وحدت جي آيتن کانسواءِ هن جهان ۾ ٻيو ڪجهہ ناهي، پر دانائيءَ جي اک ۾ پاڇي اڇي شخص جي صورت ورتي آهي. اي خدا، تون سموري هستيءَ جو در دروازو ۽ شريڪ کان پاڪ آهين. تو ۾ سڀ عقل ۽ سوچ فڪر حيران ۽ سرگردان آهن.

[۸۱] ڪي عناصر ۾ اڙيا، ڪي تارن ۾ ترسن
ڪي لنگهي جڳ جسم جو، وڃي روح رسن
تهان پوءِ طبقا روح جا، لکين لک چون
ڪي اول درجي اريا، ڪي ٻي ٽري اري اپين
ڪوڙين منجهان ڪن، روح لنگهي رب پيئٹو

نثري ترجمو: ڪي انسان (جهڙوڪ حڪمت وارا) عناصرن يعني مٽي، باهہ، پاڻي ۽ هوا ۾ قائل آهن تہ ڪي وري ستارن جي علم ڪي سڀ ڪجهہ سمجهن ٿا. ڪي سالڪ هي جسماني جهان ڇڏي اڳتي روحن تائين پهچن ٿا، جتي وري روح جا لکين طبقا ٻڌائين ٿا. انهن مان ڪي تہ پهرئين درجي ۾ ئي اٽڪي بيهي ٿا رهن تہ ڪي وري ٻئي ٽئين درجي تي پهچڻ کان پوءِ اڳتي نٿا وڃن. بهرحال انهن ڪوڙين روحن منجهان

اهڙا تمام ٿورا آهن، جيڪي انهن سڀني مرحلن مان لنگهي پنهنجي رب جو ديدار پسن ٿا.

چاڻ تہ علم طبيعيات جي ماهر جڏهن چئن عناصر يعني هوا، باھ، پاڻي ۽ مٽيءَ تي نظر ڪئي تہ هن مواليد ثلاثہ يعني جمادات، نباتات ۽ حيوانات کي ڏانهن منسوب ڪيو ۽ سمجهيائين تہ انهن جي حالت جو مدار انهن عنصرن جي صحت ۽ اعتدال تي آهي [133] هن انهن جي پريان نظر نہ ڪئي ۽ سمجهيائين تہ اهي چار عنصر ئي فاعل آهن ۽ چيائين تہ خدا چار آهن! هوڏانهن جڏهن نجوميءَ ڏٺو تہ چار ئي عناصر ستن مشهور گرهن جي تابع آهن ۽ فلڪ بروج اهڙو گرھ آهي جيڪو انهن جي پالنا ڪري ٿو تہ هن بہ انهن ڪان پر تي نہ ڏٺو ۽ انهن کي ئي فاعل سمجهيائين ۽ چيائين تہ خداست آهن! ساڳيءَ طرح ڪي ماڻهو هن جسماني جهان ڪان لنگهي عالم ارواح ۾ داخل ٿين ٿا، پوءِ ڪي تہ اتي جو اتي بيهجي وڃن ٿا، جيئن طبيعي ۽ نجومي جسماني عالم تائين رهجي وڃن ٿا. پر ڪي اهڙا اتي بيهجي وڃن ٿا، جيئن طبيعي ۽ نجومي جسماني عالم تائين رهجي وڃن ٿا. پر ڪي اهڙا آهن جيڪي عالم ارواح ڪان بہ اڳتي وڌي ارواحن جي رب تائين پهچن ٿا ۽ جڏهن حجابن جي ڪلڻ ۽ الاهي دروازي تي پهچن ٿا تہ چون ٿا: "**اني وجهت وجهي للذي فطر السمٰوٰت والارض حنيفا وما انا من المشركين**" (٦: ٨٠) "مون پنهنجو منهن انهيءَ ڏانهن ڪيو جنهن آسمانن ۽ زمين کي پيدا ڪيو آهي سچائي سان ۽ آءُ مشرڪن مان نہ آهيان". يعني آءُ مٿي چاڻايل ماڻهن مان نہ آهيان حضرت ابراهيم عليہ السلام جو اهو چوڻ تہ هذا ربي هذا ربي يعني هيءُ آهي منهنجو رب، هيءُ آهي منهنجو رب، انهيءَ ۾ پڻ روح جي مرتبن ڏانهن اشارو آهي ۽ انهن روحي مرتبن مان پهريون مرتبو يا درجو انساني نفس جو آهي پر جڏهن اهو تجلي يا ڏيکاري ڏئي ٿو تہ انسان سمجهي ٿو تہ اهو ئي رب آهي ۽ پوءِ چئي ويهي ٿو: "انا الحق". ان ڪانپوءِ جيڪڏهن مٿس ٻيو ڪو مرتبو ظاهر نہ ٿيو تہ پوءِ هو سچ بدران چنڊ يا تاري تي ڪفايت ڪندو ۽ انهيءَ ڪري هو ٻين گمراهن وانگر هلاڪت ۾ پوندو. احياءُ العلوم ۾ ائين آيل آهي {134} اهو هن ڪري ٿيندو آهي جو جنهن ۾ تجلي ٿيندي آهي (جهڙوڪ چنڊ)، اهو ماڻهوءَ کي تجلي ڪندڙ (الله) وانگر لڳندو آهي! نصارن کي بہ اها ڀُل ٿي جو هو حضرت عيسيٰ عليہ السلام جنهن تي الله جي تجلي پئي، ان کي ڪٺي خدا ٺهرايائون. انهيءَ مونجهاري کي ختم ڪرڻ لاءِ مون هن ريت

اشارو ڪيو آهي:

نی تشبہ نی توحد نی جلول
بیشتر افهام اینجا شد فلول
همچونوري شوتو نوري در صفا
تابيابي سررا صاف از خطا

(اهو نہ ڪنهن سان مشابہ آهي، نہ ڪنهن سان هڪ آهي، نہ ڪنهن ۾ سمايو آهي. انهيءَ ۾ ڪيترن جا عقل خطا ٿي پيا. تون نور وانگر ٿي ۽ ان جيان صاف ٿيءُ تہ جيئن اهو راز توکي ڪنهن ڀُل ڪانسواءِ چٽو چڱي طرح وائکو ٿئي)

[٨٢]

قبلو قلوبن جو، سيت حاضر هوءِ
پرو جن کي پوءِ، مڙهي تن مهت ٿي

نثري ترجمو: انساني دلين جو قبلو (الله جي ذات) تہ هر ڏس ۽ هر هنڌ آهي. انهيءَ ڪري جن کي اها خبر پوي ٿي تہ پوءِ انهن لاءِ مندر بہ مسجد برابر آهي.

يعني اصل مقصود غير مقيد آهي، معنيٰ اهو هر ہنڌڻ کان آجو آهي، تنهنڪري ان جو هر شيءِ ۾ مشاهدو ڪر. الله سائين فرمايو آهي: **اينما تولوا فثم وجه الله.** (**١١٥:٢**) "توهان جيڏانهن بہ منهن ڪندا تيڏانهن الله جو منهن يعني ذات آهي". محققين جو اهو بہ چوڻ آهي تہ هتي تاويل يعني ظاهري معنيٰ بدران ہي معنيٰ (يعني سندس ذات) عوام جي فهم جي ڪميءَ ڪري ورتي وئي آهي.

[٨٣]

تنين غم ڪهو، ڪم جنين جو ڪين ۾
جن ايڏهم پير پئو، تن هوند حرام ٿي

نثري ترجمو: انهن کي ڪهڙو غم گوندر، جن جو واسطو نفيءَ ۽ ناهہ سان آهي. انهيءَ طرف جنهن جو بہ پير پيو يعني جيڪو بہ اڳتي وڌيو، ان لاءِ پوءِ

هئڻ يعني سندس وجود جو اثبات جائز ناهي. فقيرن جو مقصود ۽ منزل وجود مطلق آهي ۽ اهو مقصد رڳو عدم سان ئي حاصل ٿو ٿئي. انهن لاءِ وجود ۾ محرومي آهي ۽ عدم ۾ فيضان. پاڪ آهي اها ذات جنهن وجود کي عدم جو در ۽ عدم کي وري وجود جو در بنايو. اهو نڪتو فقيرن کانسواءِ ٻين سمجهيو ئي ناهي. انهيءَ ڪري انهن چيو ته اسان جو مقصد آهي [135] فنا. جڏهن کين چاڙهي ٿي ته فنا هر قسم جي تونگريءَ جو سرچشمو آهي. چون ٿا ته فنا اهڙو اڪسير آهي جيڪو عملن جي مشقت کان به ڇڏائي ٿو ۽ انهيءَ جي چِهاءَ سان انسان جو ٽامون نج سون بنجي پوي ٿو. انهيءَ کي هو موت سان تعبير ڪن ٿا ۽ چون ٿا ته مون کانسواءِ حياتي ناهي. يعني قلب جي زندگي نفس جي موت کانسواءِ ناهي ۽ اهو آهي تعين جو زوال يا خاتمو. حاصل مطلب ته فقيرن وٽ ڪجهه به ڪونهي، پر انهن وٽ سڀ ڪجهه آهي.

يعني نتيجا موجود آهن پر وسلا وسيلان اڻ لڀ چاڪاڻ ته سيني شين جو نتيجو نعمت، لذت يا فرحت هوندي آهي جيڪا فقيرن کي پلئه پوي ٿي اها اسبابن منجهان پيدا ڪانه ٿي ٿئي پر ڪين ان ذات وٽان ملي ٿي جنهن انهن شين کي انهن اسبابن ۾ رکيو آهي. تنهنڪري فقير بادشاه آهن جيتوڻيڪ وٽن مال اسباب موجود ناهن.

حاصل مطلب ته هر ڪنهن جو مقصود مڪمل راحت ماڻڻ ٿئي ٿو ۽ هر شيءِ جو هڪڙو در هوندو آهي، تنهنڪري ضروري آهي ته ان راحت جي طلب ان جي در مان ڪجي. الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: **واتوا البيوت من ابوابها. (۲:۱۸۹)** "گهرن ۾ انهن جي درن کان داخل ٿيو". شاهوڪارن راحت کي اسبابن ۾ ڳوليو. پر فقيرن جڏهن ڏٺو ته اسبابن ۾ پنهنجي هنذ ڪا راحت ڪانهي، پر راحت اتي آهي جتي الله تعاليٰ ا ها رکي آهي هنن اهو پڻ ڏٺو ته انهن اسبابن ۾ ذريعن وسيلي ملندڙ خوشي اچڻي وڃڻي شيءِ آهن تنهنڪري هنن الله جي ذات ڏانهن رخ رکيو. جيڪو راحت جو مالڪ آهي ۽ جنهن خوشيءَ کي اسبابن ۾ رکيو آهي، ۽ چيائون: **ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيّيء لنا من امرنا رشدا.(۱۸:۱۰)** {136} "اسان جا رب اسان کي پاڻ وٽان رحمت عطا ڪر ۽

اسان لاءِ اسان جي ڪم ۾ منجهائي پيدا ڪر". مطلب تہ اسان ڪي پنهنجي ذات واري رحمت نصيب ڪر ۽ نہ اسبابن واري، ڇو تہ اهي اوس ختم ٿيڻا آهن ۽ اسان ڪي اسان جي اندر مان هدايت بخش ۽ نہ حواسن مان جيڪي آفاق ۽ استدلال جا محتاج آهن. تنهنڪري الله جي رحمت لدني يعني سنئين سڌي بنا اسبابن جي آهي ۽ انهن لاءِ هدايت امري (ڪن فيڪون واري امر سان) آهي، ۽ ٻي سڄي مخلوق لاءِ اهي ٻئي شيون (رحمت ۽ هدايت) سببي (اسبابن واريون) آهن هر ڪا تعريف ان جي جنهن فقيرن کي عقل عطا ڪيو جنهن سان انهن اهي اونهيون ڳالهيون سمجهي ورتيون ۽ ڇاڻي ورتائون تہ اسبابن کي ترڪ ڪرڻ خود وڏو سبب آهي، اهڙي ڏاهہ ڏوهہ خود اڏاوت آهي، موت حياتي آهي ڇڏي ڏيڻ ۾ راحت ناهي، زهر ماڪي ۽ ڪوڙاڻ مناڻ آهي. قرآن جي هي آيت ڏسو تہ ڇا آهي! **ولكم فى القصاص حيٰوة يا اولى الالباب (٢: ١٧٠)** "اي عقل وارؤ، توهان لاءِ قصاص يا بدلي ۾ حياتي آهي". هتي اشارو آهي تہ جنهن روح کي مارڻ بدران پنهنجي نفس کي ماريو، تنهن لاءِ عظيم زندگي آهي، جنهن جي پروڙ فقط ڪامل عقل وارن کي ئي ٿئي ٿي.

[٨٤] سببي سک سحاب، ڪم فقيرن ڪين سين
بر لڏائون باب، اديون عيش مدام جو! {137}

نثري ترجمو: جيڪي اسبابن تي ويساهہ رکن ٿا، انهن لاءِ سک ۽ خوشحالي جو ڪارڻ ڪڪر يا جهڙ آهن جن مان مينهن وسي ٿو. پر فقيرن جو ڪم ڪين سان آهي اهي تہ بريٽ بيابان ۾ بہ اهڙو در ڳولي لهن ٿا، جيڪو ڪين سدائين خوشيءَ ۽ راحت رسائي ٿو.

يعني راحت جي طلب عدم (ڪين) ۾ آهي، اها وجود (هئڻ) ۾ نہ آهي جيئن عام خلق سمجهي ٿي.

فارسيءَ جو بيت آهي:

خلق مجنون است ومجنون عاقل است
خلق از احوال مجنون غافل است

معنيٰ: عام خلق وارا چريا آهن، مجنون عقل وارو آهي. دراصل خلق يعني عام ماڻهو مجنون جي احوال کان غافل ۽ ويسلا آهن.

هن بيت جي سمجهاڻي اڳئين بيت ۾ ڏنل آهي، هتان معلوم ٿيو ته دنيا جي محبت رکندڙ ۽ ان کان نفرت ڪندڙ ٻئي پردي ۾ آهن، ڇو ته محبت ۽ نفرت ٻئي وجودي امر آهن. اسان اهو ڇاڻائي آيا آهيون ته مقصود عدم آهي يعني قلب ۾ ڪنهن شيءِ بابت نه محبت هجي نه نفرت هجي. ڇو ته فقيرن وٽ شين جو ظاهري طور عدم (نه هئڻ) هرگز مراد ناهي، پر ان مان سندن مطلب قلب يا دل وارو عدم آهي. امام غزالي احياءُ العلوم ۾ ان ڳالهه کي ثابت ڪيو آهي ته الله ۽ ٻانهي جي وچ ۾ ٻيو ڪو حجاب ڪونهي. انهيءَ وچ ۾ نه ڪو آسمان آهي، نه ڪا زمين، نه ڪو بر بحر، ۽ نه ڪو وڻ پٿر اهو حجاب آهي قلب جي غير سان مشغولي، پوءِ اها محبت جي ڪري هجي يا نفرت جي ڪري جهڙيءَ ريت عاشق لاءِ ان جو محبوب ظاهر ۽ حاضر هوندو آهي ۽ ڪيس ان جي ديدار جي نعمت کان ٻي ڪاشيءِ روڪي نه سگهندي آهي، سواءِ ڪنهن ٻي شيءِ جي محبت يا نفرت جي! ڇو ته غير جو ادراڪ دوست جي ادراڪ جي ترڪ ڪرڻ برابر آهي پوءِ جيڪا شيءِ توڪي هن کان پري ڪري ٿي اهو تنهنجومشغول ٿيڻ آهي، ۽ هن جو وصل تيستائين ناهي جيستائين غير کان جدائي ناهي. تنهنڪري ڇون ٿا ته جنهن جي نظر ۾ (1) فقر (سچائي) ۽ دولت مندي ۽ تعريف ۽ گلا مذمت هڪ جهڙي ٿي وڃي يا (2) محبوب جي محبت جي خيال کان هو هڪ شيءِ کي پسند ڪري ۽ ٻي شيءِ کي ناپسند ڪري يا (3) مڙيوئي شيون ان جي نظر ۾ ان کان بهتر آهن جنهن کي هو پسند ڪري ٿو ته انهن مان ڀهريون واصل آهي، وچون طلب ۾ لڳل آهي ۽ ٽيون پٽ ڏئي پڳل آهي، ۽ ان لاءِ اتي ڀهچڻ جي اميد نه ٿي ڪري سگهجي. {138} اهو هن ڪري جو الله جو قرب فنائيت ۾ آهي ۽ پوءِ فقير نه ڪنهن شيءِ کان نفرت ڪري ۽ نه ڪنهن شيءِ سان محبت، بلڪ هو اتي جيڪي ڪجهه ڪري ان جو ڪارڻ ڪو غرض نه هجي، پر اهو سڀ ڪجهه سندس ازلي وجود جي تقاضا ۽ گهرج هجي تنهنڪري پهتل فقير اهو آهي جيڪو پنهنجي نفس کان فنا ٿئي ٿو ۽ حق سان بقاءُ ماڻي ٿو، ڇاڪاڻ ته سندس صفت حق جي صفت بنجي وڃي ٿي. ان حال کي هنن تمڪين (هڪ هنڌ ڄمي ويهڻ) جو نالو ڏنو آهي جتي سندس بشريت زائل ٿي وڃي ٿي ۽ اهو ذات جو مقام آهي. جڏهن سالڪ

هن مقام تي پهچي ٿو تہ هو تلوين (رنگ مٽائڻ) کان آجو ٿي وڃي ٿو جيڪو صفات جو مقام آهي. ان کانپوءِ هو غفلت، حجاب ۽ ٻين اهڙين ڳالهين ڏانهن موٽڻ کان هميشہ لاءِ بچي وڃي ٿو. ان هوندي اهو ممڪن وارو درجو (سرالذات) جي پنڌ ۾ پهرين وک آهي ۽ دعا پنندو رهہ تہ، منهنجا رب! منهنجي علم ۾ واڌارو ڪر، پوءِ اهو پلي ڪٽي آخرت جي بدلي واري گهر ۾ هجي! {139}





تعليقات

ص ١ س ١٠:   من كان لله كان الله له

هي حديث جا الفاظ آهن جيڪي ڪجهه وڌيڪ لفظن سان پڻ ڪتي ڪتي آيل آهن. مولانا رومي هن حديث جي مثنويءَ ۾ هڪ کان وڌيڪ ڀيرا تضمين ڪئي آهي.

چون شدي من كان لله از وله
من ترا باشم، كه كان الله له

معني: جڏهن تون عشق منجهان 'من كان لله' ٿي وئين ته پوءِ آءُ تنهنجو ٿي ويس جيئن 'كان الله له' ۾ آهي.

[فهرست تفسير كشف الاسرار " ص، ٣٧٦
مثنوي رومي نكلسن دفتر اول شعر ١٩٣٩]

ص1س22 :   الموت قبل الموت يا موتو قبل ان تموتوا.

صوفين وٽ هيءَ مشهور حديث آهي. مولانا رومي مثنويءَ ۾ ڪيترن شعرن ۾ ان کي سند طور آندو آهي.

امام رباني 'مبداءَ معاد' ۾ مرڻ کان اڳ مرڻ جي وضاحت هن ريت ڪئي آهي، صوفي سڳورا جنهن کي مرڻ کان اڳ مرڻ ڪوٺين ٿا. ان جو مطلب جسم منجهان ڇهن لطيفن جي جدائي آهي. اهي ڇهه لطيفا آهن (1) قلبي (2) روحي (3) نفسي (4) سري (5) خفي (6) اخفيٰ. انهن مان هر لطيفي جي انسان جي جسم جي اندر پنهنجي خاص جاءِ يا محل آهي. نقشبندي حضرات جو چوڻ آهي ته انهن لطيفن جو واسطو عالم امر سان آهي، البت انهن جو فروغ يا واڌويجهه انساني جسم اندر ٿئي ٿي. پهريون لطيفو قلبي کاٻي پاسي واري ٻبي کان ٻه آڱر هيٺ آهي، ٻيو لطيفو روحي ساڄي پاسي واري ٻبي کان ٻه آڱر هيٺ آهي. ٽيون لطيفو نفسي دن کان هيٺ آهي. چوٿون سري سيني جي وچ تي آهي. پنجون لطيفو خفي پيشانيءَ ۾ آهي ۽ ڇهون لطيفو اخفيٰ دماغ ۾ آهي. وري هر لطيفو نور جي خاص قسم جي روشنيءَ جو حاصل پڻ آهي ۽ ان کانسواءِ انهن لطيفن جي ڪن نبين سان مناسبت پڻ آهي ۽ اها هن ريت آهي. لطيفو قلبي حضرت آدم عليہ السلام جي قدم هيٺ، روحي حضرت نوح عليہ السلام ۽ حضرت

ابراهيم عليہ السلام جي قدمن هيٺ، سري حضرت موسيٰ عليہ السلام جي قدم هيٺ، خفي حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي قدم هيٺ ۽ اخفيٰ حضرت محمد ﷺ جي قدم هيٺ آهي.

پهريائين هر لطيفو پنهنجي لحاظ کان ترقي ڪري ٿو ليڪن آخر ۾ اهي ڇهہ ئي لطيفا اخفيٰ جي مقام ۾ پهچي وڃن ٿا ۽ سيئي گڏجي عالم قدس طرف پرواز ڪن ٿا ۽ جسم يعني قالب کي خالي ڇڏي ڏين ٿا. شروعات ۾ اهو پرواز حال جي طور تي ظاهر ٿئي ٿو ليڪن آخر ۾ اهو مقام بنجي وڃي ٿو ۽ انهيءَ کي مقام فنا بہ ڪوٺجي ٿو.

[مبداءَ معاد فارسي ۽ اردو ص ٦٦، سر دلبران ذوقي ص٢٩٩، مڪتوبات خليفہ محمود نظاماڻي ص ١٦]

ص٣،س٢٣: من قتلته فانا ديتهٗ

هيءَ حديث قدسي چئي وڃي ٿي جيڪا انهيءَ صورت ۾ امام ربانيءَ جي مڪتوب 291 دفتر اول ۾ ملي ٿي. اها ساڳي حديث هنن الفاظن ۾ ' من قتلتہ محبتي فانا ديتہ' يعني جنهن کي منهنجي محبت ڪٺو ان جو ديت يا خون بها مان پاڻ آهيان، امام ربانيءَ جي مرشد خواجہ محمد باقي نقشبندي جي ملفوظات ۾ آيل آهي. ديت جي وضاحت ڪندي خواجہ صاحب فرمائن ٿا تہ اتي ديت مان مراد محبت ذوقي آهي جيڪا فنا ڪانپوءِ محبت ذاتي ۾ظهور ڪري ٿي. اها ساڳي حديث مڪمل طور هيئنئن بہ بيان ڪئي وئي آهي.

من حبني قتلته ومن قتلته فانا ديته يعني مان جنهن سان محبت ڪندو آهيان، ان کي ڪهندو آهيان ۽ جيڪو منهنجو ڪٺل آهي ان جو عيوض يا ديت آءٌ پاڻ آهيان.

شاه عبداللطيف سرسسئي جي هن بيت ۾ 'ديت آهي دوس' مارڳ ۾ مرن جي ۾ ان طرف اشارو ڪيو آهي.

[فهرست تفسير ڪشف الاسرار وعده الابرار معروف تفسير خواجہ عبدالله انصاري صفحہ 267، ملفوظات خواجہ محمد باقي ص 12، سال 1322ھ دهلي، مڪتوبات امام رباني جلد اول، ص 108]

ص٣س٢٤: عالم

صوفين جي اصطلاح ۾ ماسوي الله کي عالم چئجي ٿو. ڇو تہ لغوي لحاظ کان عالم جي معنيٰ آهي جنهن سان ٻي شيءِ کي سڃاتو وڃي. جيئن تہ هي عالم يا جهان خدا جي اسماءَ ۽

صفات جي سڃاڻپ جو وڏو وسيلو آهي تنهنڪري ڪيس عالم ڪوٺجي ٿو. مطلب ته عالم جو ڪيترو به ننڍو ذرو ڇو نه هجي، اهو خدا تعاليٰ جي اسم جو مظهر آهي. صوفي ڪيترن ئي عالمن جا قائل آهن. مثلا عالمِ خلق جيڪو بظاهر ڏسڻ ۾ اچي ٿو جنهن کي عالم شهادت به چون ٿا. ٻيو عالم امر يا عالم غيب يا عالم ارواح ٽيون عالم مثال يا عالم برزخ جيڪو عالم خلق ۽ عالم امر جي درميان آهي. عالم ڪبير سموري ڪائنات جي مجموعي کي چون ٿا جنهن ۾ عالم خلق ۽ امر ٻئي اچي وڃن ٿا. عالم صغير انسان کي ڪوٺين ٿا جيڪو عالم خلق ۽ امر جي ڏهن لطيفن جو مرڪب آهي.

[سر دلبران ص 250، عمده السلوڪ ص 120]

ص٣،س٢٥: تجلي

تجلي لفظ جي لغوي معنيٰ آهي ظاهر ڪرڻ يا ظاهر ٿيڻ. صوفين جي اصطلاح ۾ خدا جي ذات، صفات ۽ اسماءَ جي ظهور کي تجلي چئجي ٿو. ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي ته اها حالت جنهن ۾ ذات الاهي يا ان جي صفت يا ان جي ڪنهن فعل جو ظاهر ٿيڻ اهو تجلي آهي. جيئن ته اهو اظهار لاتعداد يا اڻ ڪت آهي، انڪري تجليات پڻ مختلف ۽ اڻ ڪٽ آهن. وري هر شخص لاءِ ان تجليءَ جي ڪيفيت به جداگانه آهي. جيڪا تجلي هڪ دفعو ٿئي ٿي اها وري ٻيهر نٿي ٿئي.

عبدالرزاق ڪاشي 'اصطلاحات تصوف' ۾ تجلي جو بيان ڪندي چوي ٿو ته انوار غيبيءَ منجهان دلين تي جيڪي ڪجهه ظاهر ٿئي اهو تجلي آهي. هو تجليءَ جا ٽي قسم ڄاڻائي ٿو. تجلي اول، تجلي ثاني ۽ تجلي شهودي.

امام رباني پنهنجي مڪتوبات ۾ چئن قسم جي تجلين جو ذڪر ڪري ٿو. (1) ذاتي (2) صفاتي (3) اسمائي (4) فعلي- انهن جي مختصر سمجهاڻي هن ريت آهي. ذاتي تجلي ۾ هر شيءِ سالڪ جي نظر کان گم ٿي وڃي ٿي، بلڪ هو پنهنجو پاڻ به وڃائي ويهي ٿو. تجلي صفاتي، ۾ ٻانهي جون صفتون الاهي صفتن ۾ گم ٿي وڃن ٿيون. تجلي اسمائي ۾ ٻانهي جو اسم، الاهي اسم ۾ گم ٿي وڃي ٿو. تجلي فعلي ۾ وري هر اسم ۽ صفت جو فعل خدا تعاليٰ جي اسم ۽ صفت جو ظل نظر اچي ٿو. امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب 75 ۾ وڌيڪ تجلي برقيءَ جي پڻ سمجهاڻي ڏني آهي.

ان کان علاوه دفتر اول جي مڪتوب 201 ۾ تجلي صوري تي پڻ روشني وڌي آهي.

[مڪتوبات دفتر اول ص 89، مڪتوبات دفتر سوم ص 211 سردلبران ص 112 کان 116 اصطلاحات الصوفيه ص، 154 اصطلاحات تصوف اردو ص27]

ص۵س ١٦: تاله

امام رباني 'رساله تهليله' ۾ خالق ڪائنات جي اسم ذاتي يعني الله تي روشني وجهندي چوي ٿو تہ لفظ الله معبود برحق سان مخصوص آهي، ڇو تہ الہ هر معبود لاءِ استعمال ٿي سگهي ٿو، پوءِ اهو معبود سچو هجي يا ڪوڙو. اڳتي هو الله لفظ جو اشتقاق ڪندي ٻڌائي ٿو تہ اهو اصل ۾ لفظ ال اله آهي جنهن ۾ وچون همزه (الف) ثقيل هجڻ سبب ڪيرايو ويو آهي ۽ لام جو لام سان ادغام ڪيو ويو آهي. اهڙي طرح اهو لفظ الله ٿي پيو آهي. ليڪن بعض عالمن جو چوڻ آهي تہ الله جو اشتقاق اله الاهتہ والوهه والوهيه مان ورتل آهي جنهن جي معنيٰ تعبد يعني هن عبادت ڪئي آهي. انهيءَ ساڳي مادي مان لفظ تالہ ۽ استالہ نڪتل آهن جنهن جي پڻ ساڳي معنيٰ آهي.

[رسالہ تهليليہ اردو ص17 " 18]

ص٦س٧ ۽ ٨: اتمنيٰ علي الزمان محالا ان تري مقلتاي طلعة حر

هيءَ عربي شعر ابوالحسن بديهيءَ جو آهي جيڪو مولانا جامي پنهنجي مشهور تصنيف نفحات الانس ۾ عبدالواحد بن علي السياري جي ذڪر هيٺ آندو آهي. هو لکي ٿو تہ السياري پنهنجي اوطاق صوفين لاءِ وقف ڪري ڇڏي هئي، جتي هو اڪثر رقص ڪندا هئا. چون ٿا تہ انهيءَ رقص دوران هڪڙو صوفي هوا ۾ اڏامي ويو ۽ وري ظاهر نہ ٿيو. السياري پاڻ 375ھ ۾ لاڏاڻو ڪيو.

السياري پاڻ مشهور صوفي ابوالعباس جو پاڻيجو هو، جنهن لاءِ هو روايت ٿو ڪري تہ هو چوندو هو تہ جيڪڏهن نماز ۾ قرآن جي بجاءِ ڪو شعر پڙهڻ جائز هجي ها تہ اهو مٿيون شعر هجي ها.

اهو ساڳيو شعر ڪجهہ ڦيرڦار سان جاميءَ کان اڳ عطار جي مشهور تصنيف تذڪرة الاولياءِ ۾ ساڳئي درويش ابوالعباس السياري جي ذڪر هيٺ آيل آهي، اهو شعر اتي هن ريت لکيل آهي.

اتمنيٰ علي الزمان محالا ان يري في الحياة طلعة حر

يعني آءُ زماني ۾ قوت جي تمنا ڪريان ٿو تہ سڄي عمر ۾ ڪنهن آزاد انسان جي صورت ڏسان.

[تذڪرة الاولياء، دڪتر استعلامي ص779: نفحات الانس دڪتر محمود عابدي تهران 1375، ص148]

ص٦س٣ 'اسراء'

جيئن اڳتي هلي معلوم ٿيندو تہ گرهوڙي هن ڪتاب کي ابن عربيءَ ڏانهن منسوب ڪري ٿو. يا وري ان جي شرح جي ڳالهہ ڪري ٿو، جنهن جي باري ۾ خبر نٿي پوي تہ اهو ڪنهن جو لکيل آهي.

بهرحال 'ڪتاب الاسراءِ الي مقام الاسريٰ' نالي سان ابن عربيءَ جو هڪ ننڍو رسالو موجود آهي، جنهن جو فارسيءَ ۾ ترجمو ' ماز بالاييم وبالامي رويم' ڊاڪٽر قاسم انصاريءَ جو فارسيءَ ۾ تهران مان ١٣٨٠ ۾ ڇپيل آهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جنهن فارسيءَ ۾ 'محيي الدين ابن عربي: حيات وآثار' نالي سان نهايت جامع ڪتاب لکيو آهي، تنهن ابن عربيءَ جي ٥١١تصنيفات جا نالا ڄاڻايا آهن. انهن ۾ اهو مٿين تصنيف جو ذڪر ڪري ٿو، ليڪن 'اسراء' نالي سان ڪا تصنيف نٿو ڄاڻائي.

[مازبالاييم وبالامي رويم " دڪتر قاسم انصاري تهران ١٣٨٠
محيي الدين ابن عربي حيات وآثار اردو ص ٩٣ کان ١١٩]

ص٦س١٨: شرح عين العلم: علي قاري

'عين العلم وزين الحلم' محمد بن عثمان بن عمر البلخيءَ جي تصنيف آهي، جنهن جو شرح ملا علي قاري لکيو آهي. ڪتاب ۾ ڪل سترنهن باب آهن. آخري باب محبت وسلوڪ بابت آهي.

ملا علي قاري (وفات 1014ھ) ان جي شرح لکي آهي. انهيءَ شرح سوڌو اهو ڪتاب 301ھ ۾ فتح الڪريم بمبئي مان ڇپيو آهي.

ص٧س٩: لاهوت " ناسوت " ملڪوت

لاهوت مرتبي يا مقام ذات کي چون ٿا ۽ اهو دراصل لاهوالاهو آهي. اهو لفظ پهرين حلاج استعمال ڪيو.

هڪ ٻي سمجهاڻي موجب ان جو واسطو انسان جي اهڙي جهان سان آهي، جتي هو ملائڪن کان وڌيڪ قرب خداوندي ۾ آهي. اهڙيءَ طرح ملڪوت انسان جي لاءِ اهو جهان آهي، جتي هو ملائڪن جهڙي زندگي گذاري ٿو. ان لحاظ کان ناسوت جو مطلب اهو جهان آهي جنهن ۾ انسان زندگي گهاري ٿو. منصور حلاج جو مشهور شعر آهي.

سبحان من اظهر ناسوته

سرسنا لاهوته الثاقب

ترجمو: اها ذات پاڪ آهي جنهن جي ناسوت ۾ ظاهر ٿيڻ سان ان جي لاهوت واري روشني چٽي معلوم ٿي.

مولانا روميءَ پڻ مثنويءَ ۾ حضرت موسيٰ ۽ ڌنار جي ڪهاڻيءَ ۾ اهي اصطلاح استعمال ڪيا آهن.

محرم ناسوت ما لاهوت باد ٭ آفرين بردست وبازوت باد

ترجمو: خدا ڪري اسان جي ناسوت (جسماني حالت) سان لاهوت (ذات خداوندي) ائين شامل حال رهي. شاباش تنهنجي هٿن ۽ ٻيرن (ڪوشش) کي هجي.

[سردلبران ص297، مثنوي رومي دفتر ٻيو قاضي سجاد حسين، ص176]

ص٨س٩: پنج لطيفا

نقشبندي حضرات وٽ انسان ڏهن لطيفن جو مرڪب آهي، جن مان پنجن جو تعلق عالم امر سان آهي ۽ پنجن جو تعلق عالم خلق سان آهي. عالم امر سان تعلق رکندڙ لطيفا هي آهن: قلب، روح، سر، خفي ۽ اخفيٰ. عالم خلق سان تعلق رکندڙ لطيفن ۾ نفس (ناطقہ) ۽ چار عناصر يعني مٽي، پاڻي، باھ ۽ هوا شامل آهن. امام رباني پنهنجي ڪيترن مڪتوبات ۾ انهن لطيفن تي روشني وڌي آهي. ڪي حضرات انهن سيني لطيفن کي هڪ دائري جي شڪل ۾ ظاهر ڪن ٿا، جنهن جي مٿين اڌ ۾ عالم امر جا لطيفا ۽ هيٺين اڌ ۾ عالم خاص جا لطيفا ڏيکارين ٿا.

[سر دلبران ذوقي ص299، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 58ص 189، عمدة السلوڪ سيد زوارحسين– ص112]

ص٨س ١١: مولوي عبدالحكيم حاشيہ بيضاوي

عبدالحكيم سيالكوٽي (وفات 1656/1067) مغل شهنشاه شاهجهان جو همعصر هو ۽ شاهجهان سندس گهڻي عزت ڪندو هو. هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي جن ۾ مشهور تفسير بيضاوي تي سندس لکيل حاشيہ پڻ شامل آهي. ان ڪانسواءِ ٻين ڪيترن درسي ڪتابن تي سندس لکيل حاشيا اڄ تائين قدر جي نگاهہ سان ڏٺا وڃن ٿا ۽ مدرسن ۾ پڙهايا وڃن ٿا، انهن ۾ تفسير بيضاويءَ جو حاشيو خاص اهميت رکي ٿو. ان ڪانسواءِ سندس ٻئي ڪتاب المطول جو پڻ هن ڪتاب ۾ حوالو ملي ٿو.

[عربي ادبيات ۾ پاڪ وهند ڪا حصہ اردو ص 210 ۽ 267]

ص٨س ١٢: عوارف

ڪتاب جو پورو نالو 'عوارف المعارف' آهي جيڪو حضرت شيخ محمد عمر بن شهاب الدين سهرورديءَ جي تصنيف آهي، جنهن سان سهروردي سلسلو شروع ٿيو. هو 539هہ ۾ عراق (موجوده ايران) جي هڪ ڳوٺ سهرورد ۾ ڄائو ۽ 632 هہ ۾ بغداد ۾ وفات ڪيائين جتي سندس مزار آهي. جيتوڻيڪ هو پهرين پنهنجي چاچي شيخ ابو نجيب سهرورديءَ جو مريد ٿيو، ليڪن هو ڪيس شيخ عبدالقادر جيلانيءَ وٽ وٺي ويو، جنهن ڪان پڻ فيض پرايائين.

سهروردي سلسلي ڪي هند سنڌ ۾ گهڻي مقبوليت حاصل ٿي، جنهن ۾ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جو وڏو ڪردار آهي. هو پاڻ شهاب الدين سهرورديءَ جو مريد ٿيو. ليڪن ان ڪان اڳ سنڌ مان نوح بکري فيض حاصل ڪري چڪو هو، جنهن جي مزار بکر جي قلعي ۾، هينئر لئنسڊائون پل جي قريب واقع آهي. عوارف المعارف جو سنڌيءَ ۾ ترجمو مخدوم عبدالجبار صديقي پاٽائي ڪيو آهي، جيڪو ڇپيل آهي. پاٽ جي هن صديقي خاندان جو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ سان سلسلہ نسب پڻ ملي ٿو. جيئن 'عين المعاني' ۾ خود مسيح الاولياءِ شيخ عيسيٰ جند الله پاٽائي ثم برهانپوري تحرير ڪيو آهي. عوارف المعارف جو ٻيو سنڌي ترجمو پروفيسر محمد عمر صاحب، ڪيو آهي، جيڪو هن پاڻ ئي ڇپايو آهي. پروفيسر صاحب جو تعلق پڻ سهروردي سلسلي سان آهي.

[تصوف اسلام عبدالماجد دريا آبادي ص91، عوارف المعارف سنڌي صفحا ع، غ تاريخ، باب الاسلام سنڌ صفحا 132– 133]

ص٨س١٥ 'روح محمدي' 'عقل ڪل' 'قلم اعليٰ' جبرئيل

گلشن راز جو شارح لاهيجي ان جي وضاحت هن ريت ڪئي آهي.

ذات احديت جو پهريون تعين يا تعين اول برزخ جامع آهي جيڪو 'وجوب' ۽ امڪان جي وچتي آهي ۽ منجهس ٻنهي واريون خصوصيتون آهن. انهيءَ تعين اول کي 'قلم اعليٰ' 'روح اعظم،' عقل ڪل، ام الڪتاب، ۽ روح محمدي چون ٿا.

[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص١٦٦]

ص٩س٤: انا احمد بلاميم

ڪن صوفين جي نظر ۾ هيءَ هڪ حديث قدسي آهي. تحقيق وارن ان کي شيخ احمد جام جو قول ثابت ڪيو آهي.

بهرحال خواجہ باقي بالله جيڪو مجدد الف ثانيءَ جو مرشد هو، تنهن جڏهن پنهنجي ٻن رباعين جي شرح لکي ته پهرين رباعي جي شرح ۾ هيئنءَ لکيائين.

محمد احمد بلاميم است " اورا باخا کيان چہ نسبت اودر يتيم است " ليس ڪمثله شيءٌ وهو السميع العليم البصير صلي الله عليه وعليٰ آلهٖ واصحابهٖ وسلم تسليماً ڪثيرًا. انهيءَ مختصر رسالي جا حواشي ۽ تعليقات وري مجدد الف ثانيءَ پاڻ لکيا آهن. انهيءَ رسالي ۾ اڳتي هلي هو وحدت الوجود ۽ شهود جي لفظي نزاع کي سمجهائڻ ۽ سلجهائڻ جي ڪوشش ڪري ٿو.

دراصل هنن لفظن ۾ سمايل تصور حقيقت محمدي واري نظريي تان ورتل آهي جنهن کي مختلف نمونن سان بيان ڪيو ويو آهي. مثلا مجدد الف ثاني ان کي تعين اول ڪوٺي ٿو. اهڙيءَ طرح هو احمد جي نالي کي پڻ مخصوص معنيٰ ڏئي ٿو.

مثلا مولانا رومي چوي ٿو.

نام احمد نام جملہ انبيا ست

چونکہ صد آمد نودهم پيش ماست

معنيٰ: احمد (ﷺ) جو نالو سڀني نبين جو نالو آهي. جڏهن سئو آيو ته نوي از خود اڳيان اچي ويو.

بهرحال احد ۽ احمد بابت گلشن راز ۾ محمود شبستري جا هيٺيان شعر تمام گهڻا مشهور ٿيا، جيڪي پوءِ ٻين صوفي شاعرن تائين پهتا.

احد در میم احمد گشته ظاهر درین دور آمد اول عین آخر
زاحمد تا احد یک میم فرق است جهاني اندر آن یک میم غرق است

[شرح رباعيات فارسي " اردو ڪراچي " ص 15 ۽ 53، مبداءَ معاد فارسي"اردو ص100،
گلشن راز، مثنوي رومي]

ص ١٠ س ١٧: حب الوطن من الايمان– وطن جي حب ايمان جو حصو آهي.

سخاوي موجب هيءَ حديث آهي، جيڪا امام ربانيءَ دفتر اول جي مڪتوب 78 ۽ 155 ۾ آندي آهي. اتي ٿي هو ڄاڻائي ٿو ته 'سفر در وطن' نقشبندي طريقي جو ٻهريون اصول آهي. امام ربانيءَ جو پٽ خواجه محمد معصوم ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو سفر در وطن مان مراد سير انفس آهي، جنهن کي جذب پڻ چون ٿا. نقشبندي سلسلي جي شروعات انهيءَ سير سان ٿئي ٿي ۽ ان کانپوءِ سير آفاقي جي طي ڪرڻ جو مرحلو اچي ٿو. پر ٻين سلسلن ۾ وري شروعات سير آفاقيءَ سان ٿئي ٿي ۽ پڇاڙي سير انفس تي ٿئي ٿي. مطلب ته سير انفس سان شروعات نقشبندي سلسلي جي خصوصيت آهي ۽ 'اندراج النهاية في البداية' يعني ابتدا ۾ انتها جو درجو آهي جو اهو ٿي مطلب آهي.

گويا ٻين وٽ جيڪا انتها آهي اها هتي ابتدا آهي سير آفاقي مطلوب کي پاڻ کان ٻاهر ڳولڻ آهي ۽ سير انفس مطلوب کي پنهنجو پاڻ ۾ ڳولڻ آهي.

[مڪتوبات خواجه معصوم بحواله مڪتوبات امام رباني دفتر اول اردو ص 235]

ص ١١ س ٥ : وجودڪ ذنب لايعاد له ذنب

هيءَ هڪ عربي شعر جي ٻي مصرع آهي جيڪو مڪمل ۽ صحيح طور هن ريت آهي:

فقلت لها ما اذنبت قالت مجيبة
وجودڪ ذنب لايقاس به ذنب

معنيٰ: مون هن کان پڇيو، مون ڪهڙو ڏوهه ڪيو آهي، جواب ۾ چيائين، تنهنجو وجود (سڀ کان وڏو) ڏوهه آهي ۽ ان جهڙو ٻيو ڪو ڏوهه نه آهي. ڪشف المحجوب ۾ پڻ ٿوري ڦيرڦار سان هي شعر ملي ٿو.

ابوالڪلام آزاد هن شعر کي اوس بن حجر جو ڄاڻايو آهي. شيخ شرف الدين يحييٰ منيري پنهنجي مڪتوبات صديءَ ۾ هي شعرهڪ کان وڌيڪ ڀيرا حوالي طور آندو آهي.

[غبار خاطر ابوالڪلام آزاد ص189 مڪتوبات صدي اردو ص 62، 44، ڪشف المحجوب سنڌي ص 318]

ص ١٢ س ٦: الايمان عريان ولباسه التقويٰ

هن ڪي حديث چيو ويو آهي جيڪا انهن لفظن ۾ احياءَ علوم الدين جي باب الايمان ۾ آيل آهي. ان کانسواءِ اها ساڳي حديث باب العلم ۾ هنن لفظن ۾ آيل آهي الايمان عريان ولباسه التقويٰ وزينته الحياء وثمرته العلم يعني ايمان اگهاڙو آهي، ان جي پوشاڪ تقويٰ آهي، حياءُ ان جي سونهن آهي ۽ ان جو ثمريا ڦل علم آهي.

هن حديث جي تخريج هن ريت آهي تہ الحاڪم ان کي 'تاريخ نيشاپور' ۾ ابو الدرداءَ جي حوالي سان نقل ڪيو آهي. بهرحال هن حديث جي سند ضعيف بيان ڪئي وئي آهي.

هيءَ حديث شيخ شرف الدين يحيٰ منيري (661 " 782هـ) پنهنجي مڪتوبات ۾ پڻ آندي آهي.

[احياءُ علوم الدين وبذيله المغني عن الاسفار في تخريج ما في الاحياءِ من الاخبار للعلامة العراقي ص159 ۽ 13 دار الغد الجديدة"مصر الطبعة الاوليٰ 2005ع مڪتوبات صدي اردو شيخ شرف الدين يحييٰ منيري ص 289]

ص ١٢ س ٧ : الربا حرام

وياج حرام آهي. هيءَ قطعي نص يعني قرآن جو حڪم آهي ۽ اها آيت هن ريت آهي. واحل الله البيع وحرم الربا (٢:٢٧٥) يعني الله تعاليٰ واپار کي حلال ڪيو، پر وياج کي حرام ڪيو. امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 102 ۾ ملا مظفر ڏانهن لکيل خط ۾ واضح ڪيو آهي تہ اهڙي قرض جي صورت ۾ جنهن سان وياج گڏيل آهي تہ نہ رڳو وياج پر اهو مور بہ حرام آهي.

[مڪتوبات دفتر اول ص 79]

ص ۱۲ س ۸: ڪل محدثة بدعة، هر نئين شيءِ بدعت آهي

هيءَ الفاظ هڪ ڊگهي حديث جو حصو آهن جيڪا ابو داود ۽ ابن ماجه ۾ آهي. امام رباني هن حديث تي تفصيلي بحث دفتر اول جي مڪتوب 186 ۾ ڪيو آهي. امام مسلم حضرت جابر رضي الله عنه کان هن حديث جي روايت هن ريت ڪئي آهي: فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة يعني بهترين ڪلام الله جو ڪلام آهي، بهترين طريقو محمد ﷺ جو طريقو آهي ۽ (دين ۾) سڀ کان خراب شيءِ نئين ڳالھ يا بدعت آهي ۽ هر بدعت گمراهي آهي.

[مڪتوب 186، صہ 40 اردو]

ص ۱۲ س ۱۷ : وجود مطلق

وجود مطلق مان مراد ذات خداوندي آهي. ابن عربي فتوحات مڪيہ توڙي فصوص الحڪم ۾ وجود تي تمام گهڻو بحث ڪيو آهي ۽ ان ڳالھ کي ڦيرائي ڦيرائي الائي ڪيترا دفعا ۽ ڪيترن نمونن ۾ ان جي سمجهاڻي ڏئي ٿو. فتوحات جي پهرين جلد ۾ هيءَ عبارت ملي ٿي:

'الحق تعالىٰ وهو الموصوف بالوجود المطلق لانه سبحانه ليس معا لالشي ولاعلة بل هو موجود بذاته.'

[فتوحات جلد۱ ص ۱۱۸]

ص ۱۲ س ۲۰ : كنت نبيا وآدم بين الماءِ والطين

صوفين وٽ هيءَ نهايت مقبول حديث آهي جيڪا سخاوي آندي آهي. مڪتوبات ۾ هيءَ حديث ٽن هنڌن تي آيل آهي. دفتر اول مڪتوب 209 ۾ امام رباني پهريائين حقيقت محمدي ۽ حقيقت احمدي، ۾ فرق ڪري ٿو. سندس چوڻ جو مطلب آهي تہ حقيقت محمدي جو واسطو عالم خلق سان آهي جڏهن تہ حقيقت احمدي جو تعلق عالم امر سان آهي. حقيقت محمدي تي وڌيڪ بحث دفتر اول جي مڪتوب 260 ۾ پڻ آيل آهي.

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص 79 ۽ 217، احاديث وقصص مثنوي ص 337]

ص١٣ س١٣: تجريد ۽ تسليم

صوفين وٽ تجريد مان مراد سالڪ جو دنيا جي هر غرض کان پاڻ کي لاتعلق ڪرڻ آهي، ايتريقدر جو ڪاشيءِ سندس مالڪيءَ ۾ نه رهي. اهڙيءَ طرح جڏهن سندس دل ۾ ڪنهن معاوضي جو خيال پڻ نه رهي نه هن دنيا ۾ نه هن دنيا ۾، ۽ ائين سمجهي ته انهن جي ڪا حيثيت ناهي ته اها تجريد آهي مطلب ته پاڻ کي ماسوئِ جي هر خيال کان پالهو سمجهي ته اهو ڪامل تجريد جو مرتبو آهي.

تسليم جو مطلب آهي ته قدرت جي هر امر کي چڱو سمجهي ان کي رضا خوشيءَ سان قبول ڪري. ڪن جو چوڻ آهي ته هي مقام توڪل ۽ رضا کان به مٿي آهي.

[مصطلحات علوم وفنون ص89،90]

ص١٣ س١٩: الفقير ماله مباح ودمه هدر

هي مشهور صوفي سهل بن عبدالله جو قول آهي، جيڪو عوارف المعارف ۾ ملي ٿو.

[عوارف المعارف سنڌي- ص 395]

ص١٤ س٣ : العجز عن درک الادراک ادراکٌ

مطلب ته معرفت جي ادراڪ کان عاجز ٿيڻ ئي معرفت جو ادراڪ آهي. هيءَ حضرت ابوبڪر صديق رضہ جو قول آهي جيڪو امام ربانيءَ پڻ ٽئين دفتر جي مڪتوب 122 ۾ بيان ڪيو آهي ۽ ان جي سمجهاڻي ڏني آهي.

هن سلسلي ۾ شبليءَ جو هيءُ قول: حقيقة المعرفة عجز عن المعرفة يعني معرفت جي حقيقت معرفت کان عاجز ٿيڻ آهي.

[مڪتوبات اردو ص395 ڪشف المحجوب، ڪتاب اللمع اردو ص72]

ص١٣اس ٦: توبه ۽ رضا

تصوف جي سيني اوائلي ۽ بنيادي ڪتابن جهڙوڪ ڪتاب اللمع، ڪتاب التعرف، ڪشف المحجوب، رسالہ قشيريہ ۽ احياءَ العلوم ۾ توبه پهريون مقام ۽ رضا آخري مقام ڄاڻايل آهن. البت ڪن صوفين وٽ رضا مقام نه پر حال آهي يعني اهو ڪوشش سان سالڪ کي حاصل

نئو ٿئي جيستائين مٿس خدا جي خاص عنايت نٿي ٿئي، قشيري رضا کي مقام سمجهي ٿو. جڏهن ته عراق جي صوفين ان کي حال قرار ڏنو.

[ڪتاب اللمع اردو ص 223، تعرف سنڌي 120]

ص ١٤ س ١١ : منصور حلاج

مشهور صوفي حسين بن منصور حلاج (244/ 858، 309/922) ايران جي شهر شيراز جي ويجهو هڪ ننڍڙي ڳوٺ بيضا ۾ پيدا ٿيو. وڏو ٿيو ته بصره ۽ بغداد ۾ تعليم ورتائين. بلڪ وقت جي وڏي ۾ وڏي صوفي حضرت جنيد بغداديءَ جي حلقي ۾ پڻ شامل ٿيو. ليڪن هن جي شروع کان ئي نرالي سوچ هئي. ابن نديم جي فهرست موجب هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي، انهن منجهان هڪڙو ڪتاب الطواسين آهي جيڪو ويهين صديءَ جي شروعاتي ڏهاڪن ۾ فرينچ مصنف لوئي ماسينيون ڳولهي هٿ ڪيو ۽ وڏي تحقيق ڪانپوءِ ان کي ڇپائي شايع ڪرايائين. حلاج عربيءَ ۾ شاعري پڻ ڪئي آهي جيڪا ڪنهن حد تائين محفوظ آهي. سندس ڪيترا شعر وڏن صوفين جي ڪتابن ۾ حوالي طور آيل آهن، جن ۾ سڀ کان پهرين خاص طور ڪتاب اللمع ۽ ڪتاب التعرف ۽ ڪشف المحجوب جيڪي تصوف بابت موجود ڪتابن ۾ اوليت رکن ٿا، قابل ذڪر آهن.

منصور جي شخصيت انا الحق جي نعري سبب متنازعہ رهي آهي. سندس اهو نعرو ئي هيو جنهن سبب سال 309/922 ۾ ڪيس وڏين اذيتن سان ڦاسيءَ تي چاڙهيو ويو. تاريخ قزوينيءَ ۾ آهي ته جڏهن ڪيس ڦاسيءَ ڏانهن وٺي ٿي ويا ته هي شعر ٿي پڙهيائين.

اقتلوني يا ثقاتي ان في موتي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

مولانا رومي اهي اشعار مثنويءَ دفتر اول ۾ هيٺئين ريت تضمين ڪيا آهن.

اقتلوني يا ثقاتي لايما ان في قتلي حياتي دايما
ان في موتي حياتي يا فتیٰ ڪم افارق موطني حتیٰ متیٰ

ترجمو: اي مون کي ملامت ڪري قتل ڪرڻ وارؤ بيشڪ منهنجي مرڻ ۾ منهنجي ابدي حياتي آهي. اي ڳڀرو، منهنجي موت ۾ واقعي منهنجي حياتي آهي. مان پنهنجي وطن کان

ڪيترو ۽ ڪيستائين جدا رهندس! مولانا رومي منصور جي حمايت ۾ ايترو ٻه چيو آهي.

چون قلم دردست غداري بود

بي گمان منصور برداري بود

ترجمو: جڏهن قلم (فتويٰ جو) غدار جي هٿ ۾ هوندو ته پوءِ پڪ سمجهه ته منصور ڦاسيءَ تي هوندو!

دراصل مولانا رومي توڙي ٻيا صوفي منصور جي انا الحق جي تشريح يا تعبير ڪندي چون ٿا ته انهن لفظن جو مطلب اهو نه هو ته ڪو آءٌ خدا آهيان بلڪ جيئن ته هو پاڻ فنا ٿي چڪو هو، تنهنڪري هن جو مطلب هو ته صرف خدا آهي، خدا ڪان سواءِ ٻين سڀني جي وجود جو انڪار مقصود هو. مولانا رومي منصور جي انهيءَ قول جي فرعون جي قول جنهن 'انا ربكم الاعليٰ' چيو هو، سان ڀيٽ ڪندي چوي ٿو.

ڪي شود ڪشف از تفڪر اين انا

اين انا مڪشوف شد بعد از فنا

ترجمو: غور يا فڪر سان هن انا جي ڪهڙي خبر پوندي. هن انا جي خبر فنا، ڪان پوءِ پوندي آهي. مولانا رومي هن سلسلي ۾ هيو مثال لوهه جي تپي ڳاڙهي ٿي وڃڻ جو ڏنو آهي ۽ ان صورت ۾ گويا لوهه پنهنجي زبان حال سان انا النار چئي ڏئي ٿو.

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 266 ۾ پنهنجي مرشد خواجه باقي بالله جي حوالي سان ڄاڻائي ٿو ته هو چوندا هئا ته انالحق مان مراد اها نه آهي ته مان حق آهيان، بلڪ مطلب آهي ته مان نه آهيان ۽ حق موجود آهي. اهڙيءَ طرح ساڳئي دفتر جي مڪتوب 43 ۾ پاڻ چوي ٿو، انا الحق جي معنيٰ آهي ته حق آهي ۽ نه مان! ڇاڪاڻ ته هو پاڻ کي نٿو ڏسي، تنهنڪري هو پاڻ کي ثابت نٿو ڪري. يعني پنهنجي هجڻ جو اقرار نٿو ڪري. مطلب ته هو پاڻ کي ڏسي ئي ڪونه ٿو، جو پاڻ کي حق چوي، چو ته اهو ڪفر آهي.

[سيرت منصور ڪراچي ص278، طواسين، ابن حلاج، المعارف لاهور ص 20، مثنوي رومي سجاد حسين، لاهور، مڪتوبات اردو ص 157 ۽ 258]

ص١٥ س٣: شرح برده علي قاري

الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا و هما حرامان على اهل الله. صوفين جي روايت موجب هيءَ حديث آهي.

ملا علي قاري خراسان جي شهر هرات ۾ پيدا ٿيو ۽ اتي ئي فارغ التحصيل ٿيو. صفوين جڏهن هرات تي قبضو ڪيو ۽ مقامي ماڻهن جو جيئڻ جنجال ڪري ڇڏيائون ته هو مڪي پاڪ ۾ وڃي مقيم ٿيو. قرائت ۾ وڏو نالو پيدا ڪيائين جنهنڪري قاري جي لقب سان مشهور ٿي ويو. سندس تصنيفات جو تعداد هڪ سئو کان مٿي آهي. الزبده نالي سان قصيده برده جو شرح لکيائين. هن شرح جو اردو ترجمو تازو شايع ٿيو آهي. سندس ٻيو ڪتاب جنهن جو حوالو گرهوڙي ڏئي ٿو اهو 'شرح عين العلم' آهي.

ملا علي قاري ١٨٤/ ١٦٠٥ ۾ وفات ڪئي.

[عربي ادبيات زبيد احمد ص٩٤، قصيده برده شريف اردو، ص١٨، فرهنگ ماثورات عرفاني ص445]

ص ١٦ س ٢١: ذات جو مقام صفات جو انڪاري آهي

هن جي سمجهاڻي تنزلات سته يعني احديت، وحديت، واحديت وغيره تحت ڏني وئي آهي. جتي اهو واضح ڪيو ويو آهي ته ذات مرتبهٔ اوليٰ يعني احديت جو مقام آهي ۽ ان جو نزولات سان ڪو تعلق ناهي. مولانا جامي لوائح 16 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته ذات انهيءَ لحاظ کان ته محض ذات آهي، سڀني اسما ۽ صفات کان مبرا آهي ۽ مڙني نسبتن ۽ اضافتن کان پاڪ آهي.

[عمدة السلوڪ ص231، شرح لوائح جامي ص 76]

ص١٦ س٢١: امام غزالي

امام غزاليءَ کي اسلامي دنيا جو وڏو مفڪر، عالم ۽ صوفي تسليم ڪيو ويو آهي. سندس تصنيفن جو تعداد ستر کان مٿي آهي. هو بنيادي طور عالم ۽ فقيه هو. پر جڏهن انهن علومن مان سندس دل کي اطمينان نصيب نه ٿيو ته هو تصوف ڏانهن مائل ٿيو. هن پنهنجي اها سڄي واردات نهايت پراثر نموني ۾ 'المنقذ من الضلال' گمراهيءَ مان ڇوٽڪارو ڪتاب ۾ بيان

ڪئي آهي. جتي هو ٻڌائي ٿو تہ ڪيئن انسان جو عقل توڙي حواس حقيقت يا ذات مطلق تائين رسائي جا اهل ناهن ۽ انهن جي بجاءِ حقيقت تائين رسائي جو هڪڙو ئي رستو ۽ ذريعو آهي، جنهن کي هو تصوف ڪوٺي ٿو. انهيءَ ڪشمڪش ۾ جنهن کي حق جي ڳولا چئجي ٿو، هن پورا ڏهہ سال علمي زندگيءَ کي خيرباد چئي مجاهدن ۽ ذڪر فڪر ۾ صرف ڪيا.

دراصل غزاليءَ جو دور ، جيڪو چوٿين صديءَ هجريءَ جي پوئين اڌ ۽ پنجين صديءَ جي پهرين پنجن سالن تي مشتمل آهي، اسلامي دنيا لاءِ نهايت مشڪل وقت هو. جيتوڻيڪ عباسي خليفن جو اقتدار پنهنجي عروج تي هو، پر اسلام جي اندر خطرناڪ فرقا پيدا ٿي چڪا هئا، جيڪي اسلامي عمارت کي اڏوهيءَ وانگر کائي رهيا هئا.

انهيءَ پس منظر ۾ امام غزالي جتي فلسفي ۽ ڪلام جي رد ۾ 'تهافت الفلاسفہ' جهڙو ڪتاب لکيو ۽ ابن سينا جي نظرين جو رد ڏنو، اتي 'ڪيمياءِ سعادت' ۽ 'احياءَ علوم الدين' جهڙا زبردست ڪتاب لکيا. انهن ڪتابن ۾ هن اسلامي تعليمات ۽ فڪر کي نهايت پر اثر ۽ وڏي ڏاهپ سان پيش ڪيو آهي. اهو ئي سبب آهي جو اهي ڪتاب اسلامي دنيا ۾ انهيءَ موضوع تي اڄ تائين پنهنجو مٽ پاڻ آهن.

[الغزالي شبلي نعماني ڪراچي]
[The Concise Encyclopedic of Islam P-155]

ص١٧ س٥: شيخ شهاب الدين (يحيىٰ) سهروردي

اشراق لفظ جي لغوي معنيٰ سج جو اڀرڻ آهي. اصطلاحي معنيٰ ۾ اهو لفظ نور يا روشنيءَ جي لحاظ سان استعمال ٿئي ٿو. اشراقي فڪر جو باني شهاب الدين يحيىٰ سهروردي مقتول (1153 /549 " 1191 /587) کي چيو وڃي ٿو جنهن پنهنجي ڪتاب 'حڪمة الاشراق' ۾ ان جي وضاحت ڪئي آهي. هو معرفت جي لاءِ ذاتي شعور کي ڪافي سمجهي ٿو. هن جي نظر ۾ نور غيرمادي شيءِ آهي ۽ اهو هر شيءِ طبعي خواه غير طبعي ۾ موجود آهي. جتي نور نہ آهي اتي اونداهي هوندي. سڀني کان مٿي نورالانوار آهي ۽ اهو ئي واجب الوجود آهي، جيڪو واحد آهي ۽ ٻيا سڀ نور هن مان نڪتا آهن. هيءَ ڪائنات جنهن جو منبع نور الانوار آهي، ازلي ۽ ابدي آهي. وقت پڻ ازلي ابدي آهي. نور جڏهن اونداهيءَ ۾ اچي ڦاسي ٿو تہ مادو پيدا ٿئي ٿو ۽ ڪيس اتي ئي رهڻو پوي ٿو. روح جو جڏهن نور عليٰ نور سان اتصال ٿئي ٿو تہ مادي صورت مان ڪيس نجات ملي ٿي.

جيتوڻيڪ سهروردي مقتول ابن سينا کان علاوه منصور حلاج ۽ امام غزاليءَ جي فڪر

كان متاثر آهي، ليكن مٿس زردشتي فڪر ۽ارسطوءَ جي متقدمين خاص طور فيثا غورث ۽ افلاطون جو تمام گهڻو ۽ گهاٽو اثر آهي.اشراقي فيلسوف خاص ڪري سهروردي حڪمت مان مراد ذوق ۽ عرفان سمجهن ٿا ۽ ان ڪي نظريي يا بحث تمحيص تي ترجيح ڏين ٿا. هو چون ٿا ان سان انسان جي اندر ۾ روشنيءَ جو احساس ٿئي ٿو.

سهروردي جي تصنيفن جو تعداد پنجاهه جي لڳ ڀڳ آهي هو سير وسفر ڪندي. وقت جي حڪمران سلطان صلاح الدين جي پٽ جي درٻار ۾ پهتو، جتي بادشاهه سندس قدرداني ڪئي. ليڪن جلد ئي عالمن سندس خلاف فتويٰ ڏني، جنهن ڪانپوءِ پراسرار حالتن ۾ سندس موت واقع ٿيو. ان وقت سندس عمر 38سال هئي.

گرهوڙي ڪڏهن ڪڏهن اشراقي اصطلاح استعمال ڪري ٿو، جنهن مان سندس اشراقي فڪر جي واقفيت ثابت ٿئي ٿي.

سهرورديءَ جو فڪر ايران ۾ وڏي توجه جو مرڪز رهيو آهي، خاص طور ميرد اماد (1061 /1631) ۽ ملاصدرا (1640، 1571) تي سندس اثرات نمايان آهن. اڄ به ايران ۾ سلطانيه جي قريب سهرورد ڳوٺ جي چوڪ تي سندس قد آدم بوتو مقبوليت طرف اشارو ڪري رهيو آهي. واضح رهي ته سهروردي سلسلي جي باني شيخ عمر بن محمد شهاب الدين ۽ شيخ يحيٰ سهروردي ۾ مامي ڀاڻج هجڻ جي روايت پڻ موجود آهي.

[ڪشاف اصطلاحات فلسفه، ص479 ۽ 483 سه رساله شيخ اشراق ص سيزده]

١٩ س ١٨ الصوفي لا مذهب له

هن شطح جي اصليت بابت خبر پئجي نه سگهي. البت خود گرهوڙيءَ جئن اڳتي هلي ان جي سمجهاڻي ڏني آهي ته ان مان مراد صوفي جو اطلاقي مرتبي تي پهچڻ آهي. ٻارهين صدي هجريءَ ۾ لکيل چشتي صابري صوفين جي تذڪري اقتباس الانوار جومؤلف وري ان جو مطلب هي ڄاڻائي ٿو ته صوفي ڪنهن معروف مذهب يا مشرب جو پوئلڳ نٿو ٿئي، بلڪ هو هر ڳالهه ۾ پنهنجي شيخ يا مرشد جو اتباع ڪري ٿو. هو وڌيڪ چئي ٿو ته اولياءُ الله پنهنجي راءِ جو بنياد ٻين جي ٻڌل ڳالهين يعني نقل جي بجاءِ پنهنجي ذاتي ڪشف ۽ شهود تي رکن ٿا يا ان کي ترجيح ڏين ٿا.

[اقتباس الانوار " اردو ص "١٨٨،]

ص١٩ س١ : استفت قلبڪ وان افتاڪ المُفتون

هيءَ حديث آهي جيڪا ڪجهه مختلف لفظن سان احياءَ العلوم ۾ ڪيترا دفعا ورجايل آهي. مولانا رومي پنهنجي ملفوظات ۽ مثنويءَ ۾ پڻ ان کي آندو آهي.

تصوف جي اوائلي ڪتاب اللمع ۾ پڻ ٻه دفعا اها حديث آندل آهي.

مثنويءَ ۾ آهي ته:

گفته است استفت قلبڪ آن رسول
گرچه مفتي برون گويد فضول

ترجمو: رسول ڪريم ﷺ جن فرمايو آهي ته تون پنهنجي قلب کان فتويٰ پڇ. جيتوڻيڪ ٻاهريون فتويٰ ڏيندڙ پلي ان کي فضول چوي.

[ڪتاب فيه مافيه مولانا رومي ص 49، ص 274 فروز انفر مثنوي رومي]

شعرص ٢٠ س ٧ ۽ ٨

آن ڪسانيڪه اين ره ميروند
هريڪي صاحب ڪتابي ديگر است

تحقيق مڪمل ٿي نه سگهي.

ص٢٠ س٢٤: جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين

مولانا جامي نفحات الانس ۾ هن کي ابوالقاسم ابراهيم نصرآباديءَ جو قول ڄاڻايو آهي. هن جو مطلب آهي ته حق تعاليٰ جي هڪڙي ڪشش جو ملي وڃڻ ٻنهي جهانن يعني جنن ۽ انسانن جي جملي عملن برابر آهي. اصل ۾ هي قول امام غزاليءَ احياءَ العلوم جي جلد چوٿين ۾ آندو آهي. اهڙيءَ طرح اهو مولانا روميءَ جي ملفوظات فيه مافيه ۾ پڻ ملي ٿو.

[نفحات الانس فارسي ص38، فيه مافيه فارسي ص120]

ص ٢٢ س١٣ ۽ ١٤: نا سوت

انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو حيوانن يا جانورن وانگر آهي. هن کي عالم محسوس، عالم شهادت، عالم ملڪ يا عالم بيداري پڻ چون ٿا.

ملڪوت: انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو ملائڪن جهڙي زندگي گذاري سگهي ٿو. هن کي عالم ارواح، عالم غيب، عالم لطيف يا عالم خواب بہ ڪوٺين ٿا. ناسوت جي مقابلي ۾ هي فاني ٿيڻ وارو ناهي.

جبروت: حق تعاليٰ جي اسماءَ ۽ صفات جي عالم کي جبروت ڪوٺين ٿا. ٻين لفظن ۾ وحدت يا صفات جي مرتبي کي پڻ جبروت چون ٿا. ابو طالب مڪي وري ان کي عظمت الاهي جو عالم سمجهي ٿو، پر اڪثر صوفي سڳورا ان کي عالم اوسط پڻ سمجهن ٿا. جبروت کي عام طور هاهوت ۽ لاهوت کان هيٺ البت ملڪوت ۽ ناسوت کان مٿي درجي تي ليکيو ويندو آهي انهن پنجن کي گڏي حضرات خمس الاهي چون ٿا.

لاهوت: انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو ملائڪن کان بہ وڌيڪ خدا جي ويجهو آهي. هن کي عالم هويت، عالم ذات، عالم بيرنگ، عالم اطلاق يا عالم بحث پڻ چون ٿا.

[لطائف اشرفي ڪراچي ص 317، سردلبران ڪراچي ص 126، اصطلاحات تصوف ڪراچي ص30] [رسالہ حق نما دارا شڪوه ص ٦ " ٨-]

[The Concise Encyclopedia of Islam Cyril Glasse Revised edition. 2001 P-142].

ص٢٦ س٢٣: لن يلج الملڪوت من لم يولد مرتين

هيءُ قول حضرت عيسيٰ عليہ السلام ڏانهن منسوب آهي. امام رباني مڪتوبات جي دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ان جو حوالو ڏئي ٿو. مثنوي روميءَ ۾ هن سلسلي ۾ هيٺيون شعر موجود آهي.

زاده ثاني ست احمد درجهان

صد قيامت بود اور اندر عيان

يعني: پيغمبر اسلام محمد ﷺ جنهن جو عرش تي نالو احمد آهي، اها ٻي ولادت آهي. هو پاڻ ڪلم ڪلا سو قيامتون هو.

[مڪتوبات جلد سوم. ص263 فرهنگ ماثوراة متون عرفاني ص549، مثنوي دفتر ڇهون. 751 مولوي چہ مي گويد. بخش اول ص272]

ص٢٧ س١: ظل " ظلال

ظل عربي زبان جو لفظ آهي جنهن جي لغوي معنيٰ آهي پاڇو.

امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ظل جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ واضح رهي تہ ڪنهن شيءِ جي ظل مان مراد انهيءَ شيءِ جو ٻئي يا ٽئين مرتبي ۾ ظهور آهي. مثلا زيد جي صورت جيڪا آئيني ۾ نظر اچي ٿي اهو ٻئي مرتبي ۾ زيد جو ظل يا زيد جو ظهور آهي. پر زيد پنهنجي ذات جي حد تائين اصل وجود جي مرتبي ۾ آهي جنهن پاڻ کي پنهنجي ظل سبب آئيني يا آئينن ۾ ظاهر ڪيو آهي ۽ ظاهر آهي تہ انهيءَ سان زيد جي ذات ۽ صفات ۾ ڪا تبديلي يا ڦيرو ڪونہ ٿو اچي.

امام رباني انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ مثنوي روميءَ جي حوالي سان انسان جي ظل هجڻ بابت ۽ اهو تہ هو ڪنهن جو ظل آهي يا سندس ڪهڙي حيثيت آهي، هيٺيان شعر آندا آهن.

چون بدانستي تو او را از نخست
سوئي آن حضرت نسب کردي درست
وآنڪ ندانستي ڪہ ظل ڪيستي
فارغي گرمردي وگر زيستي

معني: جڏهن توکي هن بابت ابتدا کان ئي ڄاڻ هئي، تڏهن تہ تو ان حضرت ڏانهن پنهنجي نسبت قائم ڪئي هاڻي جيڪڏهن توکي خبر ناهي تہ تون ڪنهن جو ظل يا پاڇو آهين، تہ تون فارغ آهين پوءِ تون مرين يا جيئرو رهين. ظلال جو مرتبو ڇا آهي، ان لاءِ ڏسو امام ربانيءَ جو مڪتوب ٨٣ دفتر دوم.

[مڪتوبات اردو دفتر سوم مڪتوب 89، 263 ۽ 264، دفتر دوم، ص 83]

ص٢٧ س ١٢ : رشحات

ڪتاب جو پورو نالو 'رشحات عين الحيات' آهي ۽ اهو فخر الدين علي بن الحسين الواعظ ڪاشفي جي تصنيف آهي. ان ۾ سيني نقشبندي حضرات خاص طور خواجہ عبيدالله احرار جا حالات نهايت تفصيل سان بيان ڪيا ويا آهن، اهو ڪتاب سال 1911ع ۾ منشي نولڪشور ڪانپور مان ڇپيو هو. ان کان پوءِ ايران مان دڪتر علي اصغر معينيان جي تصحيح سان 1356ش ۾ پڻ شايع ٿيو آهي.

[رشحات عين الحيات طهران، سال 1365]

ص ٢٧ س٧: فلڪ قمر

ابن عربي فص ادريسيہ ۾ فلڪ شمس کي پندرهون فلڪ قرار ڏنو آهي. هو چوي ٿو تہ ست ان کان مٿي آهن ۽ ست هيٺ آهن. جيڪي ست هيٺ آهن انهن جا نالا هن ريت آهن (١) فلڪ زهره (٢) فلڪ ڪاتب (٣) فلڪ قمر (٤) باهہ جو ڪره (٥) هوا جو ڪره (٦) پاڻيءَ جو ڪره (٧) مٽيءَ جو ڪره.

[فصوص الحڪم " اردو " لڪنوي " ص ١٠٦]

ص٢٧ س: انوار قاهره

هيءَ اصطلاح سهروردي مقتول جي تصنيفن ۾ خاص طور حڪمتہ الاشراق وغيره ۾ ملي ٿو جتي هو ان مان مراد 'عقول' وٺي ٿو.

[فرهنگ اصطلاحات شيخ اشراق ص١٨٤]

ص٢٧ س٢٢: ابن حجر جي شرح اسعاف

ابن حجر جي لقب سان بہ وڏا ناليوارا مصنف ٿي گذريا آهن. هڪڙو ابن حجر عسقلاني ۽ ٻيو ابن حجر مڪي هيتمي. هتي ابن حجر مڪي مراد آهي جنهن سنہ 974هہ ۾ وفات ڪئي ۽ اسعاف الابرار شرح مشڪاة الانوار نالي ڪتاب لکيو جنهن ڏانهن هتي اشارو آهي.

[ايضاح المڪنون في الذيل علي ڪشف الظنون
من اسامي الڪتب الفنون" جلد6، ص312]

ص٢٩ س٥: الوقت سيف قاطع

صوفين جو مشهور مقولو آهي. هن جو مطلب آهي تہ وقت زندگيءَ کي ڪپيندڙ تلوار آهي. امام رٻانيءَ دفتر اول جي مڪتوب 34 ۾ هن مقولي جي پنهنجي طرفان سولي سمجهاڻي ڏني آهي. مثنوي روميءَ جي هيٺين ٻن شعرن ۾ صوفين جي مناسبت سان وقت جي اهميت نهايت سهڻي نموني سمجهايل آهي.

قال اطعمني فاني جائع
واعتجل، فالوقت سيف قاطع

معنيٰ: هن چيو مونکي ڪاراءِ پيار جو آءَ بکايل آهيان جلدي ڪر جو وقت ڪپيندڙ تلوار آهي.

[مثنوي رومي شعر ١٣٢ " ص ٢٤
مڪتوبات امام رباني " دفتر اول ص ١٥٠]

ص٢٩ س٨: ان لله في دهرکم نفحات فتعرضوا لها

هيءَ حديث آهي جيڪا حديث جي ڪتابن جهڙوڪ الاوسط التمهيد، الفرج ۾ ابوهريره رضہ جي روايت سان آندل آهي. جيتوڻيڪ ان جي اسناد ۾ اختلاف آهي.

امام غزاليءَ هي حديث احياءَ ۾ ٽن هنڌن تي آندي آهي. پهريون پيرو جلد اول ۾، ٻيو ۽ ٽيون پيرو ٽئين ۽ چوٿين جلد ۾ ان جو ذڪر ڪيو آهي. مولانا رومي مثنويءَ ۾ ان ڏانهن هن طرح اشارو ڪيو آهي.

گفت پيغمبر ڪہ نفحتهاي حق اندرين ايام مي آردسبق
گوش هش داريد اين اوقات را در ربايد اين چنين نفحات را

معنيٰ: پيغمبر ﷺ فرمايو آهي تہ الله پاڪ جي ذات جي سرهاڻ هن زماني ۾ پئي هلي. انهن گهڙين لاءِ ڪن لائي ويهو تہ جيئن اها سرهاڻ توهان تائين پهچي.

[مثنوي رومي نڪلسن دفتر اول شعر 1952 -1951،
احياءَ العلوم وبذيله. العلامتہ العراقي ص 215، 215]

ص٣١ س٦: لمعات

هيءَ فخرالدين عراقي (وفات ٦٨٨/ ١٢٨٩) جي مشهور تصنيف آهي جيڪا بهترين نثر ۽ نظم جو شاهڪار آهي. هو اصل ۾ همدان جو هو ۽ قلندرن جي ٽولي سان سفر ڪندو اچي ملتان نڪتو. اتي ڪيس شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جي صحبت نصيب ٿي جنهن ڪيس پنهنجو خليفو ۽ نياٽو بنايو. شيخ جي وفات ڪانپوءِ هو بغداد ۽ اتان وري قونيہ ويو جتي شيخ صدرالدين قونويءَ جي صحبت ۾ شامل ٿيو، جنهن ڪان فصوص الحڪم جو درس ورتائين. فصوص ڪان متاثر ٿي پنهنجو رسالو 'لمعات' تصنيف ڪيائين، جنهن ۾ ڪل ٢٨ لمعا يعني چمڪات آهن. بنيادي طور انهن ۾ خدا، ڪائنات ۽ انسان جي باهمي تعلق جي سمجهاڻي عشق جي حوالي سان ڪئي وئي آهي. انهيءَ چوڻ ۾ ڪو وڏاءُ ڪونہ ٿيندو تہ هو ذات خداوندي

ڪي عشق ۽ محبت جي برابر سمجهي ٿو يا محبت کي ئي حقيقت ۽ حق قرار ڏئي ٿو جنهن جو بنياد هو ان حديث کي سمجهي ٿو. 'الله جميلٌ ويحب الجمال' يعني'الله حسين آهي ۽ حسن کي پسند ڪري ٿو.' عراقي وحدت وجودي فڪر جي تشريح بہ ان لحاظ سان ڪري ٿو.

عراقي فارسي زبان جو اعلىٰ پائي جو شاعر هو ۽ سندس ديوان موجود آهي. چون ٿا تہ سندس غزل جو هي مطلع ٻڌي بهاءُ الدين ڏاڍو متاثر ٿيو ۽ سندس وڏي قدرداني ۽ همت افزائي ڪيائين.

نخستين باده کاندر جام کردند

زچشم مست ساقي وام کردند

معنىٰ: شروع کان جڏهن پيالي ۾ شراب اوتيائون تہ پيارينڙ ساقيءَ جي مست نگاهہ ئي ان کي خمار آور بنائي ڇڏيو.

مولانا جامي لمعات جي اشعة اللمعات نالي سان شرح لکي، جنهن جو حوالو پڻ هن ڪتاب ۾ هڪ هنڌ آيل آهي.

[Mystical Dimenisons of Islam A. Schimmel.
Divine Flashes William Chittick P-353
ديوان ڪامل عراقي اسماعيل شاهرودي ص ٨٦]

ص ۳۱ س ۱۰: شيخ حميد الدين ناگوري

حميد الدين جي نالي سان هندستان ۾ ٻہ مشهور صوفي ٿي گذريا آهن. هڪڙو آهي قاضي حميد الدين ناگوري (وفات 642 هـ) ٻيو آهي صوفي حميد الدين سوالي ناگوري (وفات 673هـ). هتي اسان جو واسطو پوئين سان آهي جيڪو حضرت معين الدين چشتي اجميريءَ جو مريد هو. هن کي سلطان التارڪين جي لقب سان بہ ياد ڪن ٿا سندس شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتاني سان خط وڪتابت پڻ ملي ٿي، جن ۾ هو ڪانئس دنيا جي مال متاع گڏ ڪرڻ بابت سوال جواب ڪري ٿو. هن جي تصنيفات ۾ ڪجهہ ننڍا ننڍا رسالا ۽ ڪجهہ شعروشاعري شامل آهي. البت وفات کان گهڻو پوءِ سندس پوٽي ملفوظات کي 'سرر الصدور' نالي سان مرتب ڪيو. شيخ حميد الدين جي رسالن ۾ رسالة العشق، رسالة السلوڪ، رسالة السماع ۽ اصول الطريقة شامل آهن. هن پوئين رسالي جو شيخ عبدالحق محدث دهلوي پڻ ذڪر ڪري ٿو جنهن جو حوالو هتي گرهوڙي ڏئي ٿو. ناگوريءَ بنيادي طور امام غزاليءَ، قشيري ۽ شيخ شهاب الدين سهروردي جي

فڪر مان مستفيد نظر اچي ٿو جن مان هو حوالا ڏئي ٿو. ’اصول طريقت‘ ٿوڙي پيا رسالا گهڻي ياڱي سوال جواب جي انداز ۾ پر نهايت سليس نموني ۾ لکيل آهن. اصول طريقت اصل فارسيءَ ۾ آهي جنهن جو ڪجهہ حصو سوالن جوابن جي صورت ۾ آهي. گرهوڙيءَ جنهن اصل عبارت جو هن ڪتاب جي صفحي 107ع 108 عربيءَ ۾ اختصار ڪيو آهي، اها اهم هجڻ ڪري اصل فارسيءَ ۾ پيش ڪجي ٿي:

’بعض ارباب تحقيق چنين گويند ڪہ حق سبحانہ تعاليٰ را طلب بايد ڪرد وبعض گويند ڪہ طلب نشايد ڪرد. تو هيچ ڪدام ازين دو قول را باطل نداني وهردورا حق شناسي وهان در نظر تو ضد ننمايد. برخلاف يڪ ديگر ڪہ دو حڪم برخلاف يڪ ديگر آن زمان آيد ڪہ از يڪ جهت باشد. آنڪ گويدڪ طلب شايد ڪرد يعني اگر طلب نڪني تعطيل بود وآنڪہ طلب نبايد ڪرد يعني اگر طلب ڪني تشبيه بود " اين هر دو معني لايق حق نيايد پس چہ بايد ڪرد آنڪہ طلب چون مشبهان نڪني وترڪ طلب چون معطلان نڪني. يعني طلب نڪني وطلب فرونگذاري ڪہ او درجهتي نيست تادران حرڪت دور ڪني، مڪاني نيست تا آن مڪان لازم گيري " آينده نيست تابد عا وزاري بخواهي و دور نيست تا بنزديڪ اوشوي "گم شده نيست تا بتفقدش ڪني، زماني نيست تا منتظر زمان باشي ومڪاني نيست تا ملازم مڪان ڪردي " اين همہ نفي طلب است وحق است اثبات.

وري جيڪڏهن پڇن تہ هن ڪي ڪنهن ڏٺو آهي؟

هيءَ سوال جيئن جو تئين رساله اصول الطريقة ۾ آهي. البت ان جو جواب هتي ڪاتب جي سهو سببان صحيح نقل ۽ ڪتابت ٿيل ڪونهي. اسان ترجمو اصل عبارت کي مدنظر رکي درست ڪيو آهي ۽ ان کي هتي نقل ڪريون ٿا.

سوال: ڪس ويرا ديده است تا ويرا بنمايد.

جواب: ديده است آنڪہ باديده است ني ديده است آنڪہ بر ديده است.

تاديده بود ديده، ڪجا آيد دوست

خواهي ڪہ سوي ديده، برون آ از پوست

ازديده وديدني چون تو بگذشتي

داني ڪہ ڪسي نيست و بيني ڪہ همه اوست

معنيٰ: جيستائين اهي ظاهري اکيون نظر اچن ٿيون، دوست ڪٿان نظر ايندو؟ جيڪڏهن تون ڏسڻ چاهين ٿو تہ پوءِ پنهنجي بدن کان ٻاهر نڪر. جڏهن تون اکين ۽ انهن جي

ڏسڻ ڪان نڪري ٻاهر ٿيندين تڏهن توکي پتو پوندو تہ ڪوئي ڪونهي ۽ تون ڏسندين تہ سڀ ڪجھہ هوئي آهي.

[سلطان التارڪين صوفي حميد الدين ناگوري تاليف پيرزاده احسن الحق فاروقي. ڪراچي ١٩٢٣، ص٢٢٨ ۽ ٢٥٢ Studies in Muslim Philosophy and Literatur Bashir Ahmed Dar. P-102]

ص٣٢س١٤ ۽ س١٧: تلوين ۽ تمڪين

تلوين جي لفظي معنيٰ رنگ بدلجڻ آهي ۽ صوفين جي اصطلاح ۾ هڪ حال مان ٻئي حال ۾ اچڻ يا ڦير گهير کي تلوين چون ٿا. ڪن صوفين جي نظر ۾ اهو گهٽ درجو آهي ليڪن ابن عربي ان کي ڪامل مقام سمجهي ٿو ۽ ان کي هو هن فرمان خداونديءَ جي مصداق سمجهي ٿو. ڪل يوم هو في شان يعني اها ذات هر ڏينهن هڪ ٻئي شان ۾ آهي.

تمڪين مان مراد ٽڪاءُ آهي يعني جڏهن صوفي هڪ مقام تي آهي ۽ سندس دل کي قرار آهي.

[ڪتاب اللمع اردو ص 523، مڪتوبات امام رباني فارسي ايوب گنجي ص ٧٧١]

ص٣٢س١٣: جمع ۽ تفرقہ

مشهور صوفي جنيد بغداديءَ جي قول مطابق وجد جي حالت ۾ خدا جو قرب جمع آهي، ليڪن پنهنجي وجود جو احساس ۽ الله تعاليٰ ڪان جدائي يعني غيب جو احساس تفرقہ آهي. شيخ شهاب الدين سهروردي وري چوي ٿو تہ جڏهن صوفيءَ کي خدا جو وصال حاصل ٿئي ٿو تہ اها جمع جي حالت آهي. پر جڏهن صوفي پنهنجو پاڻ کي ۽ ٻين شين کي الله تعاليٰ ڪان الڳ ڏسي ٿو تہ اهو تفرقہ آهي. تاهم اهي ٻئي حالتون هڪٻئي جي تڪميل ڪن ٿيون. انهيءَ ڪري جيڪڏهن ڪو جمع جو انڪار ڪري ٿو تہ ڄڻ خدا جي صفتن جو انڪار ڪري ٿو. پر جيڪڏهن تفرقہ جو انڪار ڪري ٿو تہ هو الحاد جو شڪار ٿئي ٿو جيڪو خدا جو انڪار آهي. ٻين لفظن ۾ جمع مان مراد فنا في الله آهي ۽ تفرقہ مان مراد عبوديت آهي.

هن سلسلي ۾ جنيد بغداديءَ جو هيءُ قول نهايت، معنيٰ خيز آهي: 'الجمع بلا تفرقة زندقہ وجمع الجمع توحيد' يعني جمع بغير تفرقہ زنديق هجڻ برابر آهي، پر جمع جو جمع توحيد آهي، ان جو مطلب آهي حق تي قائم رهي خلق جو مشاهدو ڪرڻ.

كشف المحجوب ۾ وري ابو الحسن نوري جو هي قول نقل ٿيل آهي: 'الجمع بالحق تفرقة عن غيره والتفرقة من غيره جمع بہ' يعني حق سان گڏجڻ غير الله کان جدا ٿيڻ آهي ۽ غيرالله کان جدا ٿيڻ حق سان گڏجڻ آهي.

[شرح كشف المحجوب اردو ڪپتان واحد بخش سيال ص ٤٢٣ : ڪشاف اصطلاحات فلسفہ ص٤٢٦]

ص٣٣ س١ : النهاية (هي) الرجوع الي البداية

هيءُ جنيد بغداديءَ جو قول آهي جيڪو نقشبندي صوفين وٽ هڪ خاص معنيٰ ۾ استعمال ٿئي ٿو. امام ربانيءَ پنهنجي مڪتوب 99دفتر اول ۾ آندو آهي. قول جو مطلب آهي تہ انتها تي پهچڻ ابتدا طرف رجوع ڪرڻ آهي. هن جي سمجهاڻي ڏيندي هو چوي ٿو تہ مبتدي يا سيڪڙاٽ لاءِ اهو سولو آهي تہ هو مخلوقات کان منهن موڙي حق تعاليٰ ڏانهن مڪمل طور متوجہ رهي، پر منتهي يعني پهتل شخص لاءِ مخلوقات کان منهن موڙڻ محال آهي. بلڪ هن کي هر وقت مخلوقات ڏانهن متوجہ رهڻ انهيءَ مقام لاءِ لازمي آهي. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ ٻنهي ۾ هي فرق آهي تہ مبتدي حجابن ۾ ويڙهيل آهي، جڏهن تہ منتهيءَ کان سڀ حجاب هٽي چڪا آهن.

[مڪتوبات اردو دفتر اول مڪتوب 99 صفحہ 274 " 275 ۽ مڪتوب 290، ص 412]

ص٣٥ : ابن عربي

اندلس جو مشهور فلسفي صوفي مرسيہ ۾ ٥٦٠هہ ۾ ڄائو ۽ قرطبہ ۽ اشبيليہ ۾ تعليم حاصل ڪيائين. زندگيءَ جو وڏو عرصو مصر، مراڪش، شام، بغداد ۽ مڪي مديني ۾ گذاريائين. هو پنهنجي وقت جي وڏن عالمن ۽ صوفين سان مليو ۽ انهن کان گهڻو ڪجهہ حاصل ڪيائين. سندس تصنيفات جو تعداد پنج سئو کان مٿي آهي. هو ساڳئي وقت هڪ وڏو نثر نگار بہ هو تہ ايڏو ئي وڏو شاعر بہ هو. سندس مشهور تصنيفات ۾ فتوحات مڪية ۽ فصوص الحڪم آهن. پهرين ڪتاب لکڻ ۾ هن پنجٽيهن سالن کان وڌيڪ عرصو صرف ڪيو ۽ موت کان ڪجهہ وقت اڳ ان کي مڪمل ڪيائين. فصوص الحڪم لاءِ لکي ٿو تہ اهو سال ٦٢٧هہ هو جڏهن هن خواب ڏٺو جنهن ۾ حضور ڪريم ﷺ جن ڪيس هڪ ڪتاب ڏئي رهيا هئا. بس فصوص جي لکڻ جو اهو اشارو هو. هن سال ٦٣٨ ۾ وفات ڪئي.

فتوحات مڪيہ ابن عربيءَ جي فڪر جو گويا انسائيڪلوپيڊيا آهي، جيڪو چئن ضخيم جلدن تي مشتمل آهي. ان لحاظ کان فصوص کي سندس سموري فڪر جو ماحصل يا نچوڙ چئي سگھجي ٿو.

ابن عربيءَ کي 'وحدت وجودي' فڪر جو باني چيو وڃي ٿو، حالانڪ هن پاڻ اهو اصطلاح استعمال نہ ڪيو آهي. بهرحال انهيءَ فڪر جي حوالي سان ابن عربيءَ جو اسلامي دنيا ۾ ۽ خاص طور ايران ۽ هندوستان ۾ وڏو اثر ٿيو.

سندس فڪر جا وڏي ۾ وڏا شارح صدر الدين قونوي، عراقي ۽ مولانا جامي آهن.

تصوف جا مشهور سلسلا چشتي، سهروردي، قادري ۽ نقشبندي پڻ ابن عربيءَ جي فڪر کان متاثر ٿيا آهن. البت سورهين صديءَ ۾ امام ربانيءَ ابن عربيءَ جي گهٽين ڳالهين سان اتفاق نہ ڪيو آهي ۽ انهن تي پنهنجي مڪتوبات ۾ چڱيءَ ريت تنقيد ڪئي آهي. ليڪن ايترو ضرور چئبو تہ سندس مخالفن کان موافقن جو تعداد تمام گھڻو آهي.

[محي الدين ابن عربي آثار وحيات مڪتوبات ۽ مبداءَ معاد]

ص٣٧س١٧: ماتجلي الله لشيءٔ ثم احتجب عنه

هيءُ قول ٿوري تبديليءَ سان ڪتاب مشارق الدراريءَ جيڪو سيف الدين سعيد فرغاني جي تصنيف آهي، ان ۾ هن ريت آيل آهي:

ما تجلي الله لشيءِ فاحتجب عنه بعد ذلڪ يعني الله تعاليٰ ڪنهن شيءِ تي تجلي ڪري ٿو تہ پوءِ وري ان کان پاڻ ڪونہ ٿو لڪائي.

[فرهنگ ماثورات متون عرفاني ص 458]

ص ٣٧س ٢٤ : تخلي ۽ تجلي

ابن عربي فتوحات ۾ هنن کي مقامات ڄاڻائي ٿو.

مقام ان صفت کي چئي ٿو جنهن ۾ ثابت قدمي هجي ۽ ان کان هيٺڏي هوڏي ٿيڻ منع آهي. مثلا توبه جو مقام پهريون مقام آهي. مقام جي مقابلي ۾ حال اها صفت آهي جيڪا بدلبي رهي ٿي جيئن سڪر، محو، رضا وغيره.

تخلي مان مراد ٻانهي جو انهن سيني مشغولين کان منهن موڙڻ آهي، جيڪي خدا جي راهہ ۾ رڪاوٽ آهن.

تجلي مان مراد پاڻ کي اخلاق الاهي سان سينگارڻ آهي. يعني تخلقو باخلاق الله ليڪن طريقت ۾ وري اسماءَ جو تخلق پڻ شامل آهي.

[فتوحات مڪيہ عربي ١٣ص ١٦٠ء ٢٠٥]

ص ٣٧ س ١ : غين

غين هيءَ لفظ هڪ ضعيف حديث ۾ آيو آهي، جيڪا پاڻ ڪريم ﷺ جن ڏانهن منسوب آهي جو چيائون تہ منهنجي دل تي ڪڪر ڇانئجي وڃن ٿا تہ پوءِ آءُ ڏينهن ۾ سوءُ ڀيرا استغفار ڪريان ٿو. بهرحال عالمن جو چوڻ آهي تہ سندن دل مبارڪ تي "غين" جو ڇانئجڻ ناممڪن آهي، چو تہ مٿن ڪنهن بہ مخلوق جو غلبو نٿو ٿي سگهي.

مشهور صوفي ابوعلي رود باري هڪ عربي شعر ۾ هينئن چوي ٿو.

الغين يحبس عن تحصيل لبسته

لقلب لابس حق بان عن الله

ترجمو: جنهن حق جو لباس پاتو هجي ۽ ان جي دل "غين" جي بيمارين کان پري هجي، ان تي غين جو لباس چڙهي نٿو سگهي.

محمود شبستريءَ جي گلشن راز ۾ پڻ هيٺيون شعر ملي ٿو.

تعين نقطۂ وهمي است برعين

چوعينت گشت ما في غين شد عين

ترجمو: تعين خيالي نقطو آهي عين جي مٿان. جڏهن تنهنجو عين صاف ٿيندو تہ غين پاڻهي عين ٿي پوندو.

[ڪتاب اللمع اردو ص٥٣٥ مفاتيح الاعجاز شرح گلشن راز فارسي ص١٩٩]

ص ٣٧ س ٢٠ ڪان ٢٣

يا مونسي بالليل ان هجع الوريٰ

ومحدثي من بينهم بنهار

هي شعر ابن عربن جي مشهور تصنيف فتوحات مڪيہ جي ايڪيتاليهين باب اهل الليل جي معرفت هيٺ آندل آهي، جتي هو رات جي فضيلت ۽ رات جو قيام ڪندڙ عارفن جي

فضائل جي باري ۾ گفتگو ڪري ٿو. هو چوي ٿو ته دراصل رات الله جي لاءِ آهي، ۽ ڏينهن انسان لاءِ آهي.

[الفتوحات المڪيہ جلد چوٿون ص 43 تحقيق وتقديم دڪتور عثمان يحيىٰ، القاهره 1975ع]

ص ٣٨ س ٢٢: من عرف ربه ڪل لسانه

هيءَ قول جليل القدر صوفي دانشور جنيد بغداديءَ جو آهي. تصوف جي معتبر ڪتابن ۾ ان جا اڪثر حوالا ملن ٿا.

[فرهنگ مأثورات متون عرفاني ص 533]

ص ٣٨ س ١٩: وصل عرياني

گرهوڙي فتح الفضل ۾ وضاحت ڪندي لکي ٿو ته حقيقي معبود جو ڪنهن مظهر (جلوه گاه صورت) ڪان سواءِ پڌرو ٿيڻ اهو وصل عرياني آهي. امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 20 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته جڏهن هر قسم جا حجاب وجودي خواه اعتباري هٽي وڃن پوءِ اهي علمي يعني ذهني طور هجن يا خارجي طور هجن. اهڙيءَ صورت ۾ وصل عرياني حاصل ٿئي ٿو ۽ وجد (ملي وڃڻ) حقيقي طور ثابت ٿئي ٿو. اهو مقام نبي ڪريم ﷺ جي ڪامل تابعدارن کي نصيب ٿئي ٿو. دفتر اول جي مڪتوب 294 ۾ پڻ وصل عرياني تي وڏيڪ روشني وڌي وئي آهي.

مولانا رومي مثنويءَ جي ڇهين دفتر ۾ هڪ شعر اندر اهي ٻئي لفظ عريان ۽ وصال نهايت شاعرانہ انداز ۾ استعمال ڪيا آهن.

من شدم عريان زتن، او از خيال
تاخرامم در نهايات الوصال

معنيٰ: آءٌ پنهنجي جسم ڪان الڳ ٿيان ۽ هو پنهنجي خيال ڪان ته جئن آءٌ وصل جي آخري حد تي پهچي وڃان.

[مڪتوبات اردو دفتر اول ص ٩٢، دفتر دوم ص ٣٠ مثنوي رومي دفتر ڇهون شعر ٢٦١٩، فتح الفضل سنڌي ص ١١٤]

ص٣٨ س ٢٠: 'مقام محمدي' ۽ 'وصل عرياني'

هن سلسلي ۾ امام رباني هينئن لکي ٿو 'چاڪاڻ تہ اها تجلي ذاتي جنهن ۾ اسماء، صفات، شيون ۽ اعتبار سڀ ختم ٿي وڃن ٿا. اتي ڪنهن بہ لحاظ سان ها يا نہ (ايجاب اثبات ۽ سلب ونفي) جي ڪا گنجائش نٿي رهي تہ اها ولايت سرور ڪائنات ﷺ سان مخصوص آهي. جتي سڀ وجودي توڙي اعتباري حجاب بہ هٽي وڃن ٿا، پوءِ اهي ذهني هجن توڙي خارجي، اهو سڀ انهيءَ مقام ۾ ٿئي ٿو. انهيءَ مرحلي تي وصل عرياني حاصل ٿئي ٿو.'

[مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ٢١، اردو ص ٩١]

ص٣٩ س ٤

اهو ائين آهي جيئن تون پنهنجي صورت آئيني ۾ ڏسين
بان تريٰ صورتڪ في مرءاة الحق......

يعني تون پنهنجي صورت کي حق جي آئيني ۾ ڏسين ٿو. ٻين لفظن ۾ تون حق کي ڪونہ ٿو ڏسين. ابن عربي هن نظريي کي وڏي تفصيل سان فتوحات توڙي فصوص ۾ بحث هيٺ آندو آهي. فص شيشيہ ۾ هيءَ عبارت آيل آهي:

والتجلي من الذات لايکون الا بصورة المتجلي له فالمتجليٰ له ما رأيٰ صورته في مرءاة الحق وما رأيٰ الحق ولايمکن ان يراه. معنيٰ ذات جي تجلي صرف تجلي واري (ملندڙ) جي صورت ۾ ٿئي ٿي ۽ انهيءَ ڪري اهو تجلي وارو حق جي آئيني ۾ پنهنجي صورت ڪانسواءِ ٻيو ڪجهہ نٿو ڏسي ۽ اهو حق تعاليٰ کي نٿو ڏسي ڇو تہ هن کي ڏسڻ ممڪن ئي ناهي.

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص ٣١٢ فصوص الحکم " ذهين شاه تاجي " ص ٦٧]

هن جي مقابلي ۾ امام رباني پنهنجو اهو نقطئہ نظر مڪتوب ١٢٥ دفتر اول ۾ ڏنو آهي جتي هو خالق ۽ مخلوق جي وچ ۾ مظهريت ڪانسواءِ ٻي ڪنهن نسبت کي نٿو مڃي. وجودي صوفين لاءِ، جيڪي اتحاد يا عينيت يا سريان جا قائل آهن، انهن لاءِ چوي ٿو تہ اهي سڪر جي حالت ۾ آهن. بلڪ هو اهو بہ چوي ٿو تہ اهو سوفسطائين جو مسلڪ آهي.

ص٤٠ س١٢: سيريا سفر

انسان جي دل يا قلب جو خدا جي ذات ڏانهن متوجہ ٿيڻ ان کي صوفين سيريا سفر سان تعبير ڪيو آهي ۽ انهيءَ سيريا سفر طي ڪندڙ کي سالڪ ڪوٺيو آهي. ٻين لفظن ۾ سالڪ جو

هڪ حال کان ٻئي حال تائين، هڪ مقام کان ٻئي مقام تائين يا هڪ تجليءَ کان ٻي تجليءَ تائين پهچڻ کي سير جو نالو ڏنو ويو آهي. سير جا عام طور هيٺيان قسم آهن (1) سير آفاقي (2) سير الي الله (3) سير انفسي (4) سير في الله (5) سير مع الله امام رباني معارف لدنيه ۾ وضاحت ڪندي چون ٿا.

سير الي الله مان مراد اها حرڪت علمي آهي جنهن ۾ بلڪل هيٺين يعني اسفل علم کان اعليٰ علم تائين رسائي ٿئي ٿي. ايتريقدر جو آخر ۾ سالڪ سڀني ممڪن علومن جي حاصل ٿيڻ کانپوءِ انهن جو زوال به محسوس ڪري ٿو. پر اها حالت ڪيس وأجب ذات جي علم تائين پهچائي ٿي. انهيءَ حالت کي فنا به ڪوٺين ٿا مطلب ته غيرحق جڏهن مڪمل طور نظر کان زائل ٿي ويو ۽ اکين آڏو ٻي ڪنهن جو نشان باقي نه رهيو ته اها فنا آهي ۽ سالڪ طريقت جي مقرر مقام تي پهچي ويو. انهيءَ سان سير الي الله مڪمل ٿي ويو.

سير في الله فنا کانپوءِ اثبات يعني بقا جي طرف آهي. جڏهن سالڪ اهڙي مقام تي پهچي ٿو ته انکي محسوس ٿئي ٿو ته ان جي سمجهاڻي ڏيڻ يا ان باري ۾ ڪجهه ٻڌائڻ ناممڪن آهي. ان مقام جي صحيح معنيٰ ۾ ڪو وضاحت ڪري نٿو سگهي، ڇو ته ان جو ادراڪ ئي مشڪل آهي. انهيءَ سير کي بقا جو نالو به ڏين ٿا. هڪڙن وري ان کي اسما کان صفات جي ذريعي واحديت جو سفر ڪوٺيو آهي.

سير عن الله بالله يعني الله جي طرف کان الله سان گڏ سير. ان جو مطلب هڪ لحاظ کان واپسيءَ جو سفر آهي. جڏهن سالڪ اعليٰ کان اسفل طرف اچي ٿو. اهڙيءَ صورت ۾ سالڪ الله سان گڏ هوندي الله کي وساري ويهي ٿو ۽ الله جي طرف کان واپسي اختيار ڪري ٿو. سندس اها حالت واصل ۽ مهجور يا قريب ۽ بعيد واري آهي.

مولانا رومي زاهد ۽ عارف جي سير بابت چوي ٿو:

سير زاهد هر مهي يڪ روزه راه

سير عارف هر دمي تاتخت شاه

ترجمو: زاهد جو سير هڪ مهيني ۾ هڪ ڏينهن جي مسافري برابر آهي. پر عارف پنهنجي سير ۾ هر گهڙيءَ بادشاه جي تخت تائين پهچي ٿو.

سير في الأشياءِ الله جيڪو ڇوٿون سير آهي اهو ڇڻ سير در اشيا آهي ان جو تعلق به نزول سان آهي يعني جڏهن بقا حاصل ٿي وئي ته هر شيءِ خدا جي ذات جي مظهر طور نظر اچڻ لڳي ٿي.



هتان معلوم ٿيو تہ پهريون سير آخري سير چوٿين جي مدمقابل آهي جڏهن تہ ٻيو ۽ ٽيون هڪٻئي جي مقابل آهن. مطلب تہ سير الي الله، ۽ سير في الله خود ولايت کي حاصل ڪرڻ لاءِ آهن ۽ انهن مان مراد فنا ۽ بقا آهي. ٽيون ۽ چوٿون سير دعوت جي مقام لاءِ آهن ۽ انڪري نبين ۽ پيغمبرن لاءِ مخصوص آهن.

امام رباني مڪتوبات جي دفتر دوم جي مڪتوب 42 ۾ سير الي الله کي سير آفاقي پڻ ڪوٺيو آهي ۽ سير في الله کي سير انفسي پڻ چاڻايو آهي. ان جي سمجهاڻي ڏيندي هو چوي ٿو، سير آفاقي جو مطلب آهي تہ سالڪ پنهنجي خصلتن جي تبديلي کي عالم مثال جي آئيني ۾ مشاهدو ڪري ۽ پنهنجو پاڻ کي انهيءَ عالم ۾ منتقل ٿيندي ڏسي. سير في الله وري سير انفسي ان ڪري آهي ڇاڪاڻ تہ هتي سالڪ تخلقو باخلاق الله جو مظهر ٿي وڃي ٿو. بهرحال ٻنهي سير آفاقي ۽ انفسي جي نتيجي ۾ فنا ۽ بقا حاصل ٿئي ٿي، جيڪي ولايت جو پيش خيمو آهن.

امام صاحب اڳتي فرمائي ٿو تہ ڪن مشائخن جي نظر ۾ حديث ۾ جن ستر هزار پردن جو ذڪر آهي، اهي سڀ پردا سير آفاقي ۾ ڪڇي وڃن ٿا. اهو هينئن تہ ستن لطيفن مان هر لطيفي سان ڏهہ هزار پردا زائل ٿين ٿا. اها حديث شريف هن ريت آهي: ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة يعني بيشڪ الله تعاليٰ جي لاءِ روشني ۽ اونده جا ستر هزار پردا آهن.

[رسالہ قدسيہ خواجہ محمد پارسا ص 179، 2، 180 معارف لدنيہ اردو ص 162، 3 مڪتوبات دفتر دوم ص 137، 138 4 طريق الارشاد فقير الله علوي ص 167]

ص ٤١ س٦: انت غمامة علي شمسڪ، فاعرف حقيقة نفسڪ

هيءَ قول ابن عربي جي تصنيف 'ڪتاب الاسرا اليٰ مقام الاسريٰ' ۾ آيل آهي. انهيءَ مختصر تصنيف ۾ هو مثالي انداز ۾ آسماني يا روحاني سير جو بيان ڪري ٿو. البت هتي گرهوڙي جنهن 'شرح الاسراءِ' جو ذڪر ڪري ٿو، ان بابت خبر نہ پئجي سگهي آهي.

[رسائل ابن عربي بيروت ص١٤٢، ماز بالاييم وبالامي رويم. فارسي ص ١٨]

ص٤٢ س١٧: صورت ۽ معنيٰ

صورت ۽ معنيٰ جا اصطلاح صوفيانہ لحاظ کان مولانا روميءَ نهايت معنيٰ خيز انداز ۾ ۽ بي شمار نمونن ۾ استعمال ڪيا آهن جيئن هو چوي ٿو:

صورت از معنيٰ چون شيراز بيشہ دان   يا چون آواز وسخن زانديشہ دان

معنيٰ: صورت جو واسطو معنيٰ سان ائين آهي جيئن شينهن جو جهنگل سان يا جيئن آواز ۽ ڳالهائڻ جو خيال سان آهي.

هڪيئي هنڌ چوي ٿو.

چند صورت آخر اي صورت پرست   جان بي معنيت از صورت نرست

معنيٰ: اي صورت جا پوڄاري آخر ڪيستائين صورت پرستي ۾ مبتلا رهندين. تنهنجي بي معنيٰ جان اڃان تائين صورت جي قيد کان آزاد نہ ٿي آهي.

صورت مان مراد هي ظاهري عالم ۽ معنيٰ مان مراد حقيقت يا ذات خداوندي آهي.

[مثنوي رومي دفتر اول –٣٦٨ ۽ ١٠١٨]

ص ٤٣ س٣ ما فى الوجود الا الله

هيءُ قول ابن عربيءَ وٽ فتوحات مڪيہ ۾ ملي ٿو.

[فتوحات مڪيہ فارسي معارف بخش هم ص ٢۴]

ص ٤٢ س١٩ : جوهر ۽ عرض

فيلسوفن مطابق جيڪا شيءِ بالذات قائم آهي اها جوهر آهي ۽ جيڪا غير سان قائم آهي اها عرض آهي. فلڪ يا آسمان ۽ ڪپڙو بئي جوهر آهن ڇو تہ اهي بذات خود قائم آهن. ليڪن فلڪ جي حرڪت ۽ ڪپڙي جو رنگ جهڙوڪ سفيد ۽ ڪارو وغيره اهي عرض آهن. هڪ ٻي سمجهاڻي موجب ملائڪ، ارواح، افلاڪ، حيوانات، نباتات، جمادات ۽ ٻي اهڙي مخلوق ڪي جيڪا خود بخود قائم يعني موجود آهي، ان ڪي جوهر چون ٿا. عرض اهو آهي جيڪو جوهر جو محتاج آهي يا ان جو ضد آهي يا جيڪو بذات خود قائم ناهي.

[مصطلحات علوم وفنون ص ١١٤]

ص٤٣س ١٤ : جامي، مولانا عبدالرحمن (1416/718، 1492/898)

فارسي زبان جو مشهور شاعر ۽ نثر نگار، عالم ۽ عارف، صوفي ۽ دانشور نائين صدي هجري / پندرهين صدي عيسوي ۾ ٿي گذريو. هو جام جي ڳوٺ ۾ ڄائو ۽ موجوده افغانستان

جي شهر هرات ۾ وفات ڪيائين. هو نقشبندي سلسلي جي بزرگ سعد الدين ڪاشغري کان دست بيعت هو. ليڪن کيس خواجه عبيدالله احرار سان به وڏي عقيدت هئي، جيڪو پڻ نقشبندي سلسلي ۾ وڏو مقام رکي ٿو.

مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيفن ۾لوائح، لوامع، مثنوي هفت اورنگ، نفحات الانس، شرح ڪافيه، ڪليات، الدرة الفاخره ۽ اشعة اللمعات قابل ذڪر آهن.

مولانا جاميءَ کي تصوف جي فڪري دنيا ۾ ابن عربيءَ جو وڏي ۾ وڏو شارح سمجهيو وڃي ٿو ۽ هن سلسلي ۾ هن ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جي شرح نقش اشعة النصوص في شرح نقش الفصوص 863هه ۾ لکي.

اهڙيءَ طرح هن مشهور شاعر فخر الدين عراقيءَ جي تصنيف لمعات جي پڻ اشعة اللمعات نالي سان شرح لکي. هن پنهنجي شاهڪار تصنيف لوائح ۾ فارسي نثر ۽ نظم جو اعليٰ معيار قائم ڪندي ابن عربيءَ جي وحدت الوجودي فڪر جي نهايت متوازن ۽ عقلي انداز ۾ سمجهاڻي پيش ڪئي.

برصغير پاڪ وهند ۾ مولانا جاميءَ جي شاعريءَ ۽ فڪر کي تمام گهڻي مقبوليت حاصل ٿي، بلڪ ان حقيقت جون شاهديون موجود آهن ته سندس زندگيءَ ۾ ئي هن جون تصنيفون هتي پهچي چڪيون هيون. اهڙيءَ طرح برصغير سان زميني ويجهڙائپ سبب هو به هن سرزمين جي صوفين ۽ شاعرن، عالمن ۽ عارفن کان باخبر هيو، ايتريقدر جو پاڻ امير خسرو جي ڪن شعرن جي شرح پڻ لکيائين. جامي مولانا روميءَ جي مثنويءَ جو وڏو مداح هو، جيئن هن شعر ۾ ان جو اظهار ڪيو اٿس.

مثنوي مولوي معنوي
هست قرآن درزبان پهلوي

يعني مولانا روميءَ جي معنوي انداز ۾ لکيل مثنوي پهلوي يعني فارسي زبان ۾ لکيل قرآن شريف (جو روح) آهي.

[تصوف اسلام عبدالماجد دريا آبادي لاهور١٩١٠، نفحات الانس مقدمه تصحيح وتعليقات، دڪتر محمود عابدي تهران 1375]

ص٤٣ س٤: دواني جلال الدين

هو فارس جي، ڳوٺ دوان ۾ پيدا ٿيو. وقت جي حڪمران کيس قاضي مقرر ڪيو ۽ ان جي فرمائش تي اخلاقيات ۾ ڪتاب اخلاق جلالي لکيائين، جيڪو گهڻو مشهور ٿيو ۽ نصاب

۾ پڙهايو ويجي ٿو، جنهن ۾ هن اشراقي نقطۂ نظر کي آڏو رکيو آهي. جتي هو افلاطون، ارسطو، فيثا غورث، بوعلي سينا وغيره جي نظرين تي بحث ڪري ٿو، اتي هو شهاب الدين سهروردي مقتول جي خيالن کي ترجيحي انداز ۾ پيش ڪري ٿو.

دوانيءَ جون ٻيون بہ ڪيتريون تصنيفات آهن. جن مان ڪيتريون نصابي ڪتابن جون شرحون آهن. ان ڪانسواءِ ڪلام ۾ سندس عقائد عضديہ جي شرح ۽ سهروردي جي حڪمت الاشراق جي شرح هياڪل النور مشهور آهن.

[فلسفيان اسلام برق ص52، ڪشاف اصطلاحات فلسفہ ص464، اخلاق جلالي يا لوامع الاشراق في مڪارم الاخلاق نول ڪشور 1916ص28]

ص٤٣ س٦: عطار فريد الدين (1120/ "1220/ 617)

فريد الدين عطار نيشاپوري فارسي زبان جو بلندپايہ صوفي شاعر آهي. نظم ۾ سندس ڪيترا ڪتاب جهڙوڪ منطق الطير، ديوان عطار 'الاهي نامہ' "اسرار نامہ" مصيبت نامہ ۽ مختار نامہ مشهور آهن، ليڪن نثر ۾ صوفين جي سوانح تي مشتمل تذڪره الاولياء سڀني کان زياده مشهور آهي.

هڪ اندازي موجب عطار جي شعرن جو تعداد هڪ لک کان وڌيڪ آهي. سندس شاعري سراسر عشق ۽ عرفان تي مشتمل آهي. مولانا رومي کيس هنن لفظن ۾ خراج عقيدت پيش ڪيو آهي.

عطار روح بود سنائي دوچشم ما — ما ازپئي سنائي وعطار آمديم

معنيٰ: عطار اسان جي روح مثل آهي ۽ سنائي جهڙوڪ بہ اکيون. اسان سنائي ۽ عطار کانپوءِ آيا آهيون.

فڪري لحاظ کان عطار کي وحدت وجودي فڪر جو وڏي ۾ وڏو علمبردار تسليم ڪيو ويو آهي ۽ اها بہ حقيقت آهي تہ سنڌ هند ۾ سندس فڪر سڀ کان پهرين اثرانداز ٿيو آهي ۽ ان کي تمام گهڻي مقبوليت حاصل ٿي آهي. سندس قصيده رائيہ جو مشهور مطلع آهي.

چشم بڪشاڪہ جلوه دلدار — متجلي است از درو ديوار

معني: اکيون کول ۽ محبوب جو جلوو پس جيڪو گهرجي هر در وديوار مان تجلا پيو ڏئي.



عطار جي تصنيفات کي ايتري مقبوليت حاصل ٿي جو سنڌس شاعريءَ جا اڪثر مجموعا ۽ خود تذڪرة الاولياءِ ايران کان اڳ پهريائين برصغير ۾ شايع ٿيا.

آخر اها مقبوليت ايتري حد تائين پهچي وئي جو ڏانهس بيا ڪتاب بہ منسوب ڪيا ويا ۽ سنڌس شعرن ۾ الحاق ڪيو ويو. وڏي ڳالهہ تہ ان کان تذڪرة الاولياءِ بہ بچي نہ سگهيو. حالانڪ ان جي اوائلي ترين نسخي ۾ فقط ٻاهتر باب هئا ۽ آخري صوفي جنهن جو احوال ڏنل هو اهو منصور حلاج آهي. ڏهين صدي ۾ ان کان پوءِ وڌيڪ ستاويهہ صوفين جو احوال شامل ڪري ڪل ستانوي ڪيو ويو. هينئر اهو ڪتاب ئي عام آهي.

[تذڪره الاوليا دڪتر استعلامي ص بسيت وپنج. هفت گفتار دڪتر محمد سليم ص114]

ص٤٣ س٦: شيخ عبدالحق دهلوي

شيخ عبدالحق محدث امام ربانيءَ جو وڏو همعصر آهي. هو تصوف ۾ قادري طريقي جو پيرو آهي. هو 996هہ ۾ حرمين شريفين ويو ۽ اتي شيخ عبدالوهاب متقيءَ کان ظاهري ۽ باطني علوم حاصل ڪيائين. ٽن سالن کانپوءِ جڏهن واپس آيو تہ حديث ۽ سيرت کي پنهنجو خاص موضوع بنايائين. هن سلسلي ۾ مشڪاة جي شرح "اشعة اللمعات" ۽ سيرت بابت ضخيم تصنيف مدارج النبوت سنڌس وڏو ڪارنامو شمار ٿين ٿا. مديني ۾ ئي هو تہ مديني شهر مسجد نبوي ۽ روضۀ رسول جي تاريخ وڏي عشق سان لکڻ شروع ڪيائين. جيڪا دهليءَ واپس اچڻ کانپوءِ مڪمل ڪيائين. سنڌس بيون بہ ڪيتريون تصنيفات آهن جن جو ڳاڻيٽو پنجاهہ کن آهن. گرهوڙي سنڌس هڪ بي تصنيف شرح "صراط" جا حوالا پڻ ڏئي ٿو.

شيخ عبدالحق پنهنجي وقت جي ٻن وڏين شخصيتن خواجہ باقي بالله جيڪو امام ربانيءَ جو مرشد هو، ان سان خط وڪتابت ڪئي ۽ ڪن جي چوڻ مطابق ان جي بيعت پڻ ڪيائين. اهڙيءَ طرح امام ربانيءَ کي پڻ ڪجهہ مڪتوب لکيائين. ڪجهہ وقت لاءِ امام ربانيءَ ۽ سنڌس وچ ۾ اختلاف پڻ رهيو، جيڪو هڪ مختصر رسالي جي صورت ۾ موجود آهي. ليڪن ڪجهہ عرصي کانپوءِ سنڌن اهو اختلاف ختم ٿي ويو.

شيخ عبدالحق اڪبر بادشاه جو دور پاڻ اکئين ڏٺو، بلڪ فيضيءَ سان ساڻس ڪيل خط وڪتابت محفوظ آهي. هو پاڻ اڪبر جي مذهبي پاليسي ۽ ان جي منفي اثرات جو ذهني طور مخالف هو. بلڪ ڪن جو چوڻ آهي تہ حرمين وڃڻ جو هڪڙو وڏو سبب اهو ئي هو ۽ جڏهن واپس

آيو تہ هن حالتن جي اصلاح لاءِ علمي جهاد وارو نقطئہ نظر اختيار ڪيو. خليق احمد نظامي جي راءِ آهي تہ درحقيقت شيخ عبدالحق محدث ۽ امام رباني ٻنهي ساڳي ڳالهہ پئي ڪئي، البت سندن انداز مختلف هو. مجدد ربانيءَ جو انداز انقلابي جوش ۽ سخت رويي وارو هو، ليڪن شيخ جو انداز خالص علمي ۽ مصلح وارو هو. ٻنهي حضرات مغل دربار سان وابستہ امير امرائن ۽ بااثر شخصيتن ڏانهن دعوتي ۽ اصلاحي خط لکيا. شيخ عبدالحق، مرج البحرين ۾ تصوف تي بحث ڪندي اهو بنيادي اصول سامهون رکي ٿو تہ تصوف شريعت کان ٻاهر ٿي نہ ٿو سگهي.

[حيات شيخ عبدالحق، خليق نظامي ص302 اخبار الاخيار اردو ص14]

ص٤٣ س٦: عبدالغفور لاري

هو مولانا جاميءَ جو شاگرد ۽ عقيدتمند هو. مولانا جاميءَ وانگر هرات جي سلطان مرزا حسين با يقرا جي خاص معتمدن ۾ شامل هو. هن مولانا جاميءَ کان چوڏهن سال پوءِ 912 ۾ وفات ڪئي ۽ ساڳئي احاطي ۾ دفن ٿيو. هن مولانا جاميءَ جي مشهور ڪتاب نفحات الانس جنهن ۾ 618 صوفين ۽ مشائخن جو احوال آهي، ان جو تڪملہ يا خاتمہ لکيو، جنهن ۾ هن مولانا جاميءَ جي سوانح تي مفصل روشني وڌي، بهرحال سندس ذهانت ۽ شهرت جو سبب مولانا جاميءَ جي دقيق تصوف 'الدرة الفاخرة' جو عربيءَ ۾ حاشيو يعني تشريح آهي. ياد رهي تہ مولانا جامي عمر جي پڇاڙي ۾ الدره الفاخره في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماءِ المتقدمين ترڪيءَ جي سلطان محمد ثانيءَ جي فرمائش تي تصنيف ڪيو. جيئن عنوان مان ظاهر آهي تہ مولانا جاميءَ کي فرمائش ڪئي وئي تہ هو خدا، ڪائنات ۽ انسان بابت مسلمان فلسفين يعني حڪيمن، متڪلمين ۽ صوفين جي نقطہ نظر بابت هڪ محاڪمانہ (Ad-judication) ڪتاب لکي. ڪنهن حد تائين چئي سگهجي ٿو تہ انهن مسئلن جي اپٽار ۽ انهن بابت صوفين جي نقطہ نظر جي وضاحت مولانا جاميءَ پنهنجي مشهور تصنيف لوائح ۾ ڪري چڪو هو. ليڪن هڪ تہ اهو فارسيءَ ۾ هو ٻيو تہ ان ۾ صرف صوفين جي نقطہ نظر تي روشني وڌل هئي. جڏهن تہ دره فاخره ۾ باقاعدي متڪلمين ۽ حڪما جي نقطہ نظر کي پيش ڪيو ويو آهي ۽ ان کان پوءِ صوفيانہ نقطہ نظر کي صحيح يا برحق ثابت ڪيو ويو آهي.

ڪجهہ وقت اڳ هيءُ ڪتاب تهران يونيورسٽي مڪگل يونيورسٽيءَ سان گڏجي 1980 ۾ شايع ڪيو آهي. گرهوڙيءَ جي لکڻ مان لڳي ٿو تہ گهٽ کري دره فاخره سندس مطالعي هيٺ هو.



[الدرة الفاخره باهتمام نڪولاهير ۽ علي موسوي ص4]

ص٤٣ س٦: تفتازاني

اسلامي عقائد جي باري ۾ عقلي ۽ متڪلمانه انداز ۾ لکيل ڪيترين تصنيفن منجهان ٻه ڪتاب خاص طور مشهور آهن، جيڪي نصابي طور پڻ پڙهايو وڃن ٿا. هڪ آهي 'العقائد النسفيه' از نجم الدين ابو حفص عمر بن محمد النسفي (534 هه /1139ع) ۽ ٻيو آهي 'العقائد العضديہ' از قاضي عضد الدين عبدالرحمن بن احمد الايجي (756هه / 1355ع). پهرين ڪتاب جي شرح سعد الدين مسعود بن عمر تفتازاني (791هه /1389ع) ۽ ٻئي ڪتاب جي شرح نامور مصنف جلال الدين محمد بن سعد الله الدواني (907هه /1501ع) لکي آهي.

عبدالحڪيم سيالڪوٽيءَ انهن ٻنهي شرحن جي شرح يعني حاشيا مرتب ڪيا، جيڪي علمي دنيا ۾ وڏي اهميت رکن ٿا. موجوده حوالي مان معلوم ٿئي ٿو ته سيالڪوٽيءَ جا ڪتاب سنڌ ۾ ڄاتل سڃاتل هئا.

[عربي ادبيات مين پاڪ وهند ڪا حصه ڈاڪٽر فريد احمد، لاهور، ص123]

ص ٤٣ س ١٦

سو فسطائي (Sophists) فيلسوفن جو اهو گروهه، جيڪو هن دنيا ۽ ان جي هر شيءِ ڪي وهم جي پيداوار سمجهي ٿو ۽ ان جي حقيقت جو انڪار ڪري ٿو. پنجين صدي قبل مسيح ڌاري هنن يونان ۾ زور ورتو هو تقرير ۽ بلاغت جي فن ۾ قابل هئا ۽ ان ڪري هو ڪنهن به ڳالهه جي موافق يا مخالفت ۾ دليلن ڏيڻ جا ماهر هئا ۽ اهڙيءَ طرح هو هر شيءِ کي اضافي يا نسبتي ثابت ڪندا هئا. جنهن ۾ علم پڻ اچي وڃي ٿو، اخلاق جي باري ۾ به هنن جو اهو ئي نظريو هو يعني هو اخلاقي قدرن کي به مستقل نه سمجهندا هئا.

سو فسطائين جي خلاف سقراط، افلاطون ۽ ارسطو پنهنجو سخت رد عمل ڏيکاريو. پروٽاگورس جيڪو مشهور سوفسطائي هو تنهنجو چوڻ هو ته 'انسان ئي هر شيءِ جو پيمانو آهي.'

ان ڪري ڪيس اولين انسان دوست (Humanist) فلسفي ڪوٺيو وڃي ٿو. سوفسطائين جي مقابلي ۾ افلاطون ۽ ارسطو علم جي آفاقيت ۽ عالمگيريت (universal)جا قائل آهن. مولانا جامي پنهنجي مشهور تصنيف لوائح ۾ سوفسطائين تي تنقيد ڪندي چوي ٿو.

سو فسطائي ڪہ از خرد بي خبر است گويد عالم خيالي اند گذرست
آري عالم همہ خيال است ولي جاويد درو حقيقي جلوه گرست

معنيٰ: (سو فسطائي جيڪي عقل کان پري آهن چون ٿا تہ هي جهان گذرندڙ خيال يا وهم آهي، جيتوڻيڪ جهان سڄي جو سڄو خيال ۽ وهم آهي پر ان ۾ حقيقت جو جلوو هميشہ موجود آهي.)

[ڪشاف اصطلاحات فلسفہ لوائح جامي تسبيحي ص ٥٤]

ص ٤٤س ١٥ ۽ ١٦ آب در گل گل است، گل در آب

هي شعر مولانا جاميءَ جي مشهور مثنوي 'سلسلة الذهب' مان ورتل آهي.

[مثنوي هفت اورنگ "ص٥]

ص٤٥ س٩: انا بلا انا

ابو نصر سراج هي مقولو هن ريت ٻڌائي ٿو، انا بلاانا ونحن بلانحن يعني مان مان ناهيان ۽ اسان اسان ناهيون. ان جو مطلب هو اهو ٻڌائي ٿو تہ اهو ٻانهو پنهنجي افعالن ۾ هوندي بہ انهن کان غافل آهي.

هن ڪيفيت جي امام ربانيءَ دفتر اول جي مڪتوب 291 ۾ هن ريت وضاحت ڪئي آهي تہ توحيد ۾ فنا جي حد تائين دلچسپي رکندڙ حضرات هميشہ لاءِ استغراق ۽ فنا جي طلب ۾ آهن. هنن جو ارادو هوندو آهي تہ هميشہ لاءِ پنهنجي مشهود ۾ گم ۽ غرق رهن تہ جيئن سندن وجود مان ڪوبہ اثر ظاهر نہ ٿئي. اهي پنهنجي لاءِ انا ڏانهن رجوع ڪفر سمجهن ٿا، گويا سندن انهيءَ ڪيفيت کي انا بلاانا چئي سگهجي ٿو.

امام صاحب اڳتي چوي ٿو تہ اهي ئي محبت جا مقتول آهن جن لاءِ اها حديث قدسي آهي تہ من قتلہ فانادیتہ يعني جنهن کي مون ڪٺو، ان جو خون بها مان پاڻ آهيان.

[ڪتاب اللمع اردو ص514 مڪتوبات دفتر اول اردو ص426 مڪتوبات دفتر سوم اردو ص 231]

ص٤٥ س ١٩: بل هم في لبس من خلق جديد

قرآن شريف جي هن آيت جا ڪيترائي مختلف تعبير ڪيا ويا آهن. ابن عربيءَ پڻ

"فتوحات مڪيہ" ۾ پنهنجي تعبير پيش ڪري ٿو. مولانا جامي لوائح 26 ۾ چوي ٿو، هي عالم هر پل يا هر ساعت ۾ بدلبو رهي ٿو ۽ هڪ نئي لباس ۾ جيڪو اڳئين جهڙو نہ آهي، ان ۾ ظاهر ٿئي ٿو. پر اڪثر اهل علم بہ هن ڳالهہ کان غافل آهن، توڙي جو قرآن شريف جي هن آيت 'بل هم في لبس من خلق جديد' ۾ واضح اشارو آهي.

مولانا روميءَ جي مثنويءَ جي هيٺين شعر مان پڻ اهو مطلب واضح آهي.

هر نفس نومي شود دنيا وما

بي خبراز نوشدن اندر بقا

معنيٰ: هر پلڪ هيءَ دنيا نئين بنجي رهي آهي؟ پر اسين ان جي اهڙيءَ طرح باقي رهڻ کان بي خبر آهيون.

[شرح لوائح جامي ص 105،مثنوي دفتر اول شعر1144]

ص٤٦ س١: كل العلوم مندرجة في البسملة

هيءَ قول حضرت علي رضي الله عنه ڏانهن منسوب آهي. بلڪ وڏيڪ اهو بہ چيو ويو آهي تہ اهي علم بسم الله جي 'ب' ۾ آهن يا اڃان بہ ان جي هيٺان آيل نقطي ۾ آهن. امام رباني دفتر اول جي مڪتوب ٢٠١ ۾ هڪ سائل جي جواب ۾ ان تي روشني وڌي آهي. ابن عربي وري فتوحات جي الجزء السادس ۾ هر حرف ۾ سمايل اسرارن جو انڪشاف ڪري ٿو ۽ باب پنجين ۾ بسم الله جي اسرارن بابت ڳالهائي ٿو. هو چوي ٿو تہ بسم الله ب سان وجود جو ظهور ٿيو ۽ ان جي نقطي سبب عابد ۽ معبود ۾ امتياز قائم ٿيو. اڳتي چوي ٿو تہ جڏهن شبلي رضي الله عنه کان ڪنهن پڇيو تہ ڇا تون شبلي آهين؟ هن جواب ۾ چيو، 'مان اهو نقطو آهيان جيڪو ب جي هيٺان آهي. شيخ ابو مدين کان نقل آهي تہ هو چوندو هو مون جنهن شيءِ کي بہ ڏٺو تہ ان تي 'با' لکيل ڏٺم. يعني هر شيءِ حق تعاليٰ سان ڳنڍ آهي ڇو تہ با جي معنيٰ ساڻ يا ڳنڍ آهي.

[مڪتوبات دفتر اول حصہ دوئم ص٦٥ فتوحات جلد اول ذهين شاه تاجي ص٣٣٣]

ص٤٦ س٢٣: ڪائنيءَ جي ذات جو ان کان خالي هجڻ ناممڪن آهي

ابن عربيءَ جي فڪر ۾ ان کي 'حقيقت ڪليہ'چون ٿا. هو 'فتوحات' ۾ چوي ٿو.

وأن اردت مثالها حتيٰ تقرب اليٰ فهمك فانظر
فالعودية في الخشبة والكرسي والمحبرة والمنبر والتابوت

معنيٰ: جيڪڏهن تون ان جو مثال گهرين ٿو تہ جيئن ان جي سمجهڻ ڪي ويجهو پوين تہ پوءِ ڪاٺيءَ جي شهتيريا ڪرسي يا مس ڪپڙي، بيهڻ جو ممبريا تابوت کي ڏس.

اهڙيءَ طرح چورس يا مربع (Square) هجڻ جي باري ۾ ڪنهن گهرجي چورس هجڻ يا ڪنهن چورسي تابوت يا ڪنهن چورسي ڪاغذ گويا ڪاٺيءَ جو هجڻ يا چورس هجڻ انهن سيني ۾ ملي ٿو.

اهڙو ساڳيو مثال رنگن جو آهي. مثلا اڇو ڪاغذ، اڇو ڪپڙو، انهن سيني صورتن ۾ اڇو رنگ ڪونہ ٿو ورهائجي، نہ ئي ختم ٿو ٿئي. ان جو پنهنجو وجود (مطلق) آهي. توهان ائين ڪونہ چوندو تہ اهو اڇو رنگ انهيءَ ڪاغذ يا ڪپڙي جو حصو آهي يا ان جي ڪري آهي بلڪ جيڪڏهن اهو ڪپڙو نہ بہ هجي يا اهو ڪاغذ نہ هجي تڏهن بہ اڇو رنگ پنهنجي اصليت ۾ برقرار آهي.

[فتوحات جلد پهريون ص ١١٩، The pantheistic monism of Ibn.Arabi
SAQ Hussaini P _ 51]

ص٤٧ س٢٤: سبحان من اظهر الاشياءَ وهو عينها

هيءُ ابن عربيءَ جو مشهور قول آهي جيڪو فتوحات مڪيہ ۾ آيل آهي، ۽ دراصل ابن عربيءَ جي تعليمات ۽ فڪر جو نچوڙ آهي. ابن عربيءَ جي فڪر موجب هيءَ ڪائنات خدا جو عين آهي يا خدا ڪائنات جو عين آهي ليڪن اها تعينات ۽ تقيدات جي پردن ۾ آهي. اهو تعينات جو هٽڻ ئي آهي جنهن سان اصل حقيقت يا وجود جو پتو پوي ٿو ۽ اهو خدا جو وجود آهي.

ابن عربيءَ جي چوڻ آهي تہ تعينات جي هٽڻ ڪانپوءِ ئي عارف انهيءَ عينيت کي محسوس ڪري ٿو. مشهور عربي شعر آهي.

وفي كل شيءِ له آية
تدل عليٰ انه الواحد

معنيٰ: هر شيءِ ۾ هڪ نشاني آهي ۽ اها دلالت ڪري رهي آهي تہ هو هڪ (خدا جي ذات) آهي.

ابن عربي انهيءَ شعر کي هيٺينءَ ريت وڌيڪ درست سمجهي ٿو.

وفي كل شيءٍ له آية
تدل علیٰ انه عين

معنيٰ: هر شيءِ ۾ هڪ نشاني آهي ۽ اها دلالت ڪري رهي آهي ته خدا جي ذات انهن شين جو عين آهي.

مولانا جامي جيڪو ابن عربيءَ جو وڏي ۾ وڏو شارح سمجهيو وڃي ٿو، تنهن فتوحات منجهان ئي ابن عربيءَ جي هن قول جي وڌيڪ وضاحت سندس هن قول سان ڪئي آهي:

فهو عين كل شيءٍ في الظهور وما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه و تعالیٰ فهو هو والاشياءُ اشياءَ معنيٰ: هو سڀني شين جو عين آهي جيڪي ظاهر آهن ليڪن هو شين جو ذات جي لحاظ کان عين ناهي. اهو پاڪ ۽ وڏائي وارو آهي، يقينا هو، هو آهي ۽ شيون، شيون آهن.

سنڌ ۾ ابن عربيءَ جو اهو مقولو غالبا پهريون دفعو شاهه عبدالڪريم بلڙيءَ واري جي ملفوظات بيان العارفين ۾ آندل آهي. ان کانپوءِ شاهه لطف الله قادريءَ (وفات 1619/1090) جيڪو شاهه ڪريم کانپوءِ سنڌي ٻوليءَ جو وڏو سالڪ ۽ عارف شاعر ٿي گذريو، تنهن هن عبارت کي پنهنجي هن بيت ۾ نهايت خوبصورتيءَ سان تضمين ڪيو آهي.

ٻيائي ٻڙو ناهه ڪو، شڪ سڀو ئي لاهه
جا تو دوئي ڀانئين سا هڏهين ناهه
سبحان من اظهر الاشياءَ وهو عينها، دوس دلين ۾ راهه
ات هنڌ حڪايت ناهه، حيرت جهڙي ڳالهڙي

سچل سرمست پڻ هيءُ مقولو پنهنجي بيتن ۾ تضمين ڪيو آهي. البت پوئين دور ۾ وري سنڌ جي هڪ ٻئي عالم ۽ عارف شاعر بيدل هڪ کان وڌيڪ ڀيرا پنهنجي شاعريءَ ۾ هن عبارت طرف اشارو ڪيو آهي.

حقيقت ۾ هڪ ٿيو، بيراهي ۽ راهه
خلق الاشياءَ فهو عينها، ڏاهن ڪانهي ڏاهه
عارفن آگاهه، اونهي هن اسرار جي

[فتوحات مكيہ الجزءُ الثاني ص450 نفحات الانس جامي ص،335، بيان العارفين سنڌي ص148شاه لطف الله قادريءَ جوڪلام ص 28، ديوان بيدل ص 82]

ص ٤٨ س ١

مقيد مطلق جو غير آهي ۽ مطلق مقيد جو عين آهي. ابن عربيءَ کان پوءِ مولانا جامي 'مقيد ۽ مطلق' يا تقيد ۽ اطلاقي جي مفهوم کي نهايت وضاحت سان لوائح ۾ بيان ڪيو آهي. لائحہ ٢١ جي شروعات هنن لفظن سان ڪري ٿو.

مطلق بي مقيد نبا شد و مقيد بي مطلق صورت نہ بندد اما مقيد محتاج است بہ مطلق ومطلق مستغني است از مقيد.

معنيٰ: مطلق بغير مقيد نٿو ٿي سگهي (ڇو تہ اطلاق جي نسبت لاءِ قيد جي نفي لازمي آهي) ۽ مقيد جو وري مطلق کانسواءِ وجود ئي نٿو ٿي سگهي. ليڪن مقيد مطلق جو محتاج آهي (وجود جي ڪري) ۽ مطلق مقيد کان بي نياز آهي (ڇو تہ هتي صرف نفي جي نسبت گهربل آهي.

مولانا جامي لائحہ 26 ۾ وري هيئن ٿو چوي.

چيزي ڪہ بود ز روئي تقييد جهان
بالله ڪہ همان زوجہ اطلاق حق است.

معنيٰ: جيڪا شيءِ تقيد جي روءِ کان جهان يا عالم آهي. خدا جو قسم، اها حق جي اطلاق جي اعتبار کان حق آهي.

انهيءَ لائحہ ۾ هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو تہ عالم حق جو ظاهر آهي ۽ حق عالم جو باطن آهي. يا عالم ظهور کان اڳ عين حق هو ۽ حق ظهور کان بعد عين عالم " قرآن پاڪ جي آيت هو الاول ولاخر والظاهر والباطن جو اهوئي مطلب وٺي ٿو.

[شرح لوائح جامي " عبدالرشيد فاضل " ص ٩ ۽ ١٠٢]

ص ٤٩ س ٥: 'ان الصوفي' خسر الدنيا والاخرة

هي ساڳيو قول گرهوڙيءَ فتح الفضل ۾ پنهنجي مرشد محمد زمان جي حوالي سان آندو آهي. چون ٿا تہ بايزيد بسطامي واٽ ويندي هڪ ماڻهوءَ جي کوپڙي ڏٺي، جنهن جي پيشانيءَ تي ائين لکيل هو. يعني ان جي دنيا ۽ آخرت برباد ٿي. تڏهن بايزيد جي ساٿي چيو تہ اها ڪافر جي کوپري آهي جنهن جا ٻئي جهان چٽ ٿيا. اهو ٻڌي بايزيد فرمايو تہ ائين ناهي، بلڪ هي صوفيءَ جو مٿو آهي جنهن پنهنجي مٿي کي جهانن جي ٿاهيندڙ يعني خدا لاءِ خرچ ڪيو. اهو ساڳيو قول بيان العارفين ۾ پڻ آيل آهي.

[فتح الفضل –سنڌي– ص102 بيان العارفين سنڌي ص ٣٣٢]

ص٥٠س٢٣: مبدأ ۽ معاد

مجدد الف ثانيءَ جي متفرق تحريرن جو مجموعو آهي جيڪي هن پنهنجي مرشد خواجہ باقي بالله جي حاضريءَ دوران سنہ ١٠٠٨ھ لڳ ڀڳ لکيون. ليڪن ان کان ڏھ سال پوءِ تائين پڻ ان ۾ نقشبندي طريقي جي اصولن جون وضاحتون شامل آهن. لهذا سال ١٠١٩ھ ۾ سندن خليفي محمد هاشم ڪشميءَ انهن تحريرن کي 'منها'جو عنوان ڏيئي هڪٻئي کان ڌار ڪري لکيو ۽ ڪتابي صورت ۾ انهن کي مرتب ڪيو. اهڙن عنوانن جو ڪل تعداد ايڪهٺ آهي.

هڪ لحاظ کان مبدأ ۽ معاد. مجدد الف ثانيءَ جي فڪر جو اوائلي خاڪو اهي جيڪو اڳتي هلي سندس مڪتوبات ۾ پوري زور شور ۽ واضح دليلن سان سامهون اچي ٿو.

معلوم ٿئي ٿو تہ شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ پنهنجي مرشد محمد زمان لواريءَ واري جي اقوالن کي جڏهن عربيءَ ۾ فتح الفضل جي عنوان تحت مرتب ڪيو تہ اها ساڳي منها واري ترتيب رکيائين ۽ ساڳيءَ وقت انهن جو عربيءَ ۾ شرح لکيائين.

[مبدأ ۽ معاد فارسي متن مع اردو ترجمو سيد زوارحسين شاھ ڪراچي 1984 فتح الفضل (قلمي) ۽ سنڌي ترجمو مولانا غلام مصطفيٰ قاسمي حيدرآباد سنڌ. 1988]

ص٥٠س٢٤: ڪائنات جو صانع ائين آهي جيئن بدن ۾ روح ......

ابن عربي فصوص الحڪم جي فص هودي ۾ اهو خيال پيش ڪيو آهي.

والعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الڪبير.

يعني عالم هن جي صورت آهي ۽ هو عالم جو روح آهي جيڪو سندس تدبير ڪري ٿو ۽ اهو عالم ٿي انسان ڪبير آهي.

امام رباني اهو بحث دفتر اول جي مڪتوب ٢٨٢ ۾ ڪيو آهي.

[فصوص الحڪم عربي عفيفي مڪتوبات دفتر اول اردو ص]

ص٥٠س١٣: ڪافرن جي نجات

ابن عربي فصوص الحڪم جي فص هوديءَ ۾ هڪ قدسي حديث 'وسعت رحمتي علي غضبي' يعني منهنجي رحمت منهنجي غضب کان وڌيڪ وسيع آهي تي بحث ڪندي اها راءِ

قائم ڪئي آهي تہ آخرڪار ڪافرن جي بہ نجات ٿيندي. هو چوي ٿو ڪفر شريعت جو انڪار آهي ليڪن خدا جي مشيت جو اقرار آهي.

امام رباني دفتر اول جي هڪ ڏگهي مڪتوب ۾ ابن عربيءَ جي ان راءِ سان سخت اختلاف ڪندي ان تي دليل ڏنا آهن ۽ چيو اٿس تہ اهو قرآن جي مڪمل آيت جو هڪ حصو آهي (و رحمتي وسعت كل شيء ۽ پوري آيت مان اهو مطلب نٿو وٺي سگهجي. بهرحال انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ امام رباني ابن عربي بابت مجموعي طور هيٺين راءِ ڏني آهي.

’عجب ڳالهہ آهي تہ شيخ محي الدين مقبولين ۾ نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ هن جون گهڻيون ڳالهيون اهل حق جي خلاف آهن ۽ اهي غلط آهن. شايد ڪيس ڪشف جي خطا سبب معذور سمجهيو ويو آهي ۽ اجتهادي خطا سبب ڪانئس ملامت دور ڪئي وئي آهي. شيخ محشي الدين جي باري ۾ فقير جو اعتقاد آهي تہ هو مقبولن منجهان آهي، پر هن جون علمي ڳالهيون جيڪي اهل حق جي برخلاف آهن، سي سراسر خطا ۽ نقصان ڏيندڙ آهن.‘

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص ٢٦٢ ۽ ٢٧٤]

ص٥١ س١٣ ۽ ١٤

نظرآوردم ......

هي شعر ڪليات سعديءَ ۾ ملي ٿو.

[ص٧٢٠]

ص٥٣س٤ ۽٥

گفت المعني هو الله شيخ دين
بحر معنيهاي رب العالمين

هي شعر مثنوي روميءَ جي دفتر پهرئين مان ورتل آهي. هتي سوال آهي تہ ”شيخ دين“ جو اشارو ڪنهن جي طرف آهي. گرهوڙي صاف چوي ٿو تہ ان مان مراد شيخ اڪبر محيي الدين ابن عربي آهي. هتي هيءَ ڳالهہ قابل ذڪر آهي تہ ابن عربي سال 638 ” 1240 ۾ وفات ڪئي ۽ مولانا روميءَ 672،/ 1273۾ وفات ڪئي. تاريخي طور ٻنهي جي ملاقات ثابت ڪونهي. پر اهو معلوم آهي تہ ابن عربي پنهنجي زندگيءَ جا پويان سترنهن سال دمشق ۾ گذاريا. ليڪن ان ڪان

اڳ هن گهڻا سير سفر ڪيا. ايتريقدر جو 607 / ˝ 1210 ۾ هو انا طوليہ جي شهر قونيہ ۾ آيو، جتي وقت جي حڪمران سندس وڏي آجيان ڪئي ۽ رهڻ جي درخواست ڪئي. پر هو اتي مشڪل سان سال ڪن رهيو ۽ 1211ع ۾ وري موٽي بغداد آيو جتي سندس ملاقات شيخ شهاب الدين سهروردي۽ سان ٿي. عالمن انهي۽ تي بہ بحث ڪيو آهي، ڇا رومي ابن عربي۽ جي فڪرڪان متاثر بہ هو يا نہ. ان جو جواب گهڻي ڀاڱي منفي۽ ۾ آهي.

ليڪن هي۽ ڳالهہ بہ خاص طور قابل ذڪر آهي تہ ابن عربي قونيہ ۾ رهائش دوران صدر الدين قونوي۽ جي ماءُ سان شادي ڪئي. بهرحال مولانا رومي ۽ سندس والد 1228/625 ڌاري قونيہ ۾ اچي آباد ٿيا. صدرالدين اڳتي هلي ابن عربي۽ جي فڪر جو وڏو شارح ثابت ٿيو. مشهور صوفي شاعر فخر الدين عراقي جيڪو بهاءُ الدين زڪريا ملتاني۽ جو نياٽو ٿيو، اهو جڏهن قونيہ ۾ هو تہ هن صدر الدين قونوي۽ ڪان ابن عربي۽ جي مشهور فڪري تصنيف فصوص الحڪم جا سبق ورتا، جنهن ڪانپوءِ هن پنهنجو ڪتاب 'لمعات' تصنيف ڪيو.

قونيہ ۾ رهائش دوران مولانا رومي۽ ۽ صدر الدين قونوي۽ جو هڪٻئي سان رابطو قائم ٿيو. جڏهن، رومي۽ وفات ڪئي تہ سندس جنازي نماز صدرالدين پڙهائي، جنهن ڪانپوءِ ساڳئي سال هو پڻ وفات ڪري ويو.

نڪلسن جو خيال آهي تہ هن شعر ۾ "شيخ دين" مان مراد صدرالدين قونوي آهي. اسان جي خيال ۾ اهو ممڪن آهي تہ هتي اشارو شيخ اڪبر ابن عربي۽ ڏانهن هجي جنهن جو سبب خود صدرالدين قونوي ٿي سگهي ٿو. ڇو تہ هن جون ملاقاتون مولانا رومي۽ سان ثابت آهن ۽ اهو بلڪل مُمڪن آهي تہ هن اهي فڪري نقطا جيڪي ابن عربي۽ ڪان پرايا هئا، سي رومي۽ سان بحث هيٺ آندا هجن.

مولانا محمد نذير عرشي مثنوي۽ جي شرح مفتاح العلوم ۾ هن شعر بابت هيٺ لکي ٿو تہ ابن عربي۽ جو قول آهي 'فالڪل عبارة وانت المعنیٰ' يعني باقي سڀ عبارتون آهن ۽ تون انهن جي معنیٰ آهين. گويا هتي انهي۽ قول طرف اشارو آهي. مطلب تہ ابن عربي ذاتِ حق ڪي معنیٰ قرار ڏئي ٿو جڏهن تہ مولانا رومي ان ذات حق ڪي معنائن جو سمنڊ ڪوٺي ٿو. بهرحال حقيقت اها آهي تہ مٿيون جملو ابن عربي۽ جي هن مشهور رباعي۽ مان ورتل آهي.

لا آدم في الكون ولا ابليس   لا ملک سليمانِ ولا بلقيس
فالكل عبارة وانت المعنیٰ   يا من هو للقلوب مقناطيس

(ڪائنات ۾ نہ آدم آهي نہ ابليس نہ بادشاه سليمان آهي ۽ نہ بلقيس. اهي سڀ عبارتون آهن. اي محبوب حقيقي تون معنيٰ آهين ۽ سيني دلين لاءِ مقناطيس آهين.

[مثنوي رومي نڪلسن دفتر اول شعر 3338 مثنوي رومي تشريح دفتر اول ۽ دوم انگريزي، ص 197، مفتاح العلوم شرح مثنوي مولانا روم، حصہ چهارم ص 119، "محيي الدين ابن عربي حيات وآثار" "محسن جهانگيري" "اردو" ص73. مشاهده حق، واحد بخش سيال، ص 130.]

ص٣س٨ : مجدد الف ثاني ۽ سندس مڪتوبات

شيخ احمد (971 هـ) ۾ سرهند جي مقام تي شيخ عبدالاحد جي گهر ۾ پيدا ٿيو، جيڪو ان وقت جي هڪ وڏي چشتي صوفي شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ کان بيعت هو. شيخ احمد جواني جو ڪافي وقت اڪبر آباد ۽ اگره ۾ گذاريو جتي سندس واسطو ابوالفضل ۽ فيضيءَ جهڙن اڪابر ذهنن سان پيو ۽ ان وقت جي علمي ماحول کان واقف ٿيو. اهو ئي دور هو جنهن دوران کيس اڪبر بادشاه جي مذهبي نظرين ۽ ذهني روين جي ڄاڻ حاصل ٿي، جنهن کيس هميشہ لاءِ اڪبر جي مذهبي خيالن ۽ نظرين تي تنقيد لاءِ آماده ڪيو. هن محسوس ڪيو تہ فتح پور سيڪريءَ ۾ اڪبر جو عبادت خانو ۽ مختلف مذهبن بابت تجربا دين اسلام لاءِ وڏي خطري جي حيثيت رکن ٿا. هو پاڻ ان ڳالهہ جو شاهد هو تہ اڪبر جا درٻاري عالم نبوت جهڙي اهم تصور کي ڪيئن تنقيد جو نشانو بنائي رهيا هئا. اهوئي پس منظر هو جنهن ۾ هن سال 1589/998۾ ' اثبات النبوت' يعني 'نبوت جا ثبوت' نالي عربيءَ ۾ هڪ ننڍو مگر نهايت جامع رسالو تحرير ڪيو. سال 1599/1008۾ جڏهن سندس عمر 37 سال هئي تہ هو دهليءَ آيو جتي خواجہ باقي بالله نقشبندي سان بيعت ڪيائين.

اڳتي هلي هن پنهنجي زندگيءَ جو اهو مشن بنايو تہ وقت جي حاڪمن ٻہ اُمرائن ۽ معاشري جي ٻين با اثر فردن کي تفصيلي خط يعني مڪتوبات لکي، انهن کي دين اسلام جي ترويج ڏانهن راغب ڪري، جو جو سندس نظر ۾ اسلام ڏينهون ڏينهن ڪمزور ٿي رهيو هو. وقت ثابت ڪيو تہ هو پنهنجي انهيءَ مقصد ۾ گهڻي حد تائين ڪامياب ويو ۽ اهو ئي سبب آهي جو کيس مجدد الف ثاني يعني ٻئي هزار سال جو مجدد ۽ امام رباني جهڙن القابن سان ياد ڪيو وڃي ٿو. امام ربانيءَ جا اهي علمي مڪتوبات ٽن دفترن يا جلدن تي مشتمل آهن جيڪي سندس زندگيءَ ۾ ئي مرتب ٿي ويا هئا. پهريون دفتر 313 مڪتوبات تي مشتمل آهي. ٻيو دفتر

ٿن سالن کانپوءِ مرتب ٿيو ۽ ان ۾ 99 مڪتوبات آهن. اهڙي طرح ٽئين دفتر ۾ 124 مڪتوبات آهن.

مڪتوبات امام رباني علم ۽ معرفت جو اهڙو بيش بهانو خزانو آهن جنهن ۾ هڪ طرف اسلامي تصوف جي پوري فڪر کي سموهيو ويو آهي ته ٻئي طرف امام صاحب پنهنجي منفرد فڪر يعني وحدت شهود کي نهايت زور شور سان پيش ڪيو آهي. مڪتوبات جو انداز نهايت عالمانه ۽ دقيق آهي ۽ انهن جو سمجهڻ سولي ڳالهه ناهي.

مڪتوبات ۾ هوندئن ته ڪيترن هنڌن تي ان ڳالهه جي سمجهاڻي ڏني وئي آهي ته ابن عربيءَ جي وحدت الوجود جي مقابلي ۾ سندس وحدت الشهود جو نظريو ڪيئن بهتر آهي، ليڪن دفتر اول جي مڪتوب 31 ۾ ان جي نهايت جامع وضاحت موجود آهي. هو چوي ٿو ته وحدت وجود وارا بنيادي طور خدا ۽ ڪائنات جي هر شيءِ کي هڪ سمجهن ٿا. ان جو مثال ائين آهي جيئن ڪو ماڻهو الف جي صورت آئيني ۾ ڏسي سمجهي ته اهو عڪس حقيقت آهي يعني خود الف آهي. انسان جو مشاهدو ان آئيني يا عڪس تائين محدود آهي، هيءَ ڪائنات يا مخلوق به ائين آهي. ان ڪي خدا يعني حقيقت جو عين چوڻ صحيح ناهي. سندس لفظن ۾ مظهر ظاهر جو عين ناهي ۽ نه وري ظل اصل جو عين آهي.

انهيءَ مڪتوب ۾ امام صاحب تسليم ڪري ٿو ته هو پاڻ شروع ۾ وحدت وجودي ڪيفيت جو حامل هو ۽ کيس انهيءَ ڪيفيت ۾ بيحد لطف ٿي آيو. ليڪن اڳتي هلي جڏهن مٿس ان جي اصليت ظاهر ٿي ته خبر پئي ته حقيقت يا خدا جي ذات انسان جي ذهن ۽ فهم کان وراءُ الوراءِ يعني بلڪل ٻاهر آهي. لهذا هو وحدت وجودي ڪيفيت کي سڪر جي حالت سمجهي ٿو ۽ ان کان مٿي وحدت شهود کي سمجهي ٿو. هن سلسلي ۾ هو سج جو مثال ڏي ٿو. يعني جڏهن ڪو شخص سج کي ڏسي رهيو آهي ته لازمي طور هن کي تارا نظر ڪونه ايندا. ان صورت ۾ جيڪڏهن هو چوي ٿو ته صرف سج ئي سج آهي ۽ تارن جو وجود ڪونهي ته اهو هن لاءِ صحيح آهي، پر اها ڳالهه بذات خود حقيقت جي خلاف آهي. معلوم ٿيو ته توحيد شهودي پوري موجودات ۾ هڪڙي خديف کي ڏسڻ آهي ۽ ان جي مقابلي ۾ توحيد وجودي سموري موجودات کي هڪڙو وجود سمجهڻ آهي.

[مڪتوبات اردو دفتر اول، دوم، سوم ” سيد زوار حسين شاه]

ص ٥٣ س ٢٣: سمورو عالم اعراض جو مجموعو آهي

امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب 79 ۾ انهن الفاظن ڪي شيخ اڪبر ابن عربيءَ جو

قول ڄاڻايو آهي ۽ اتي ئي سندس نظريي تي تنقيدي نگاهه وڌي آهي.

مولانا جامي لائحه 26 ۾ 'عالم مجموع اعراض مجتمع است درعين واحدڪ حقيقت وجود است'، يعني عالم عين واحد ۾ گڏ ٿيل اعراض جو مجموعو آهي ۽ اها ئي وجود جي حقيقت آهي، بابت نهايت سهڻي سمجهاڻي ڏني آهي. ان ڪان اڳ لائحه جي شروع ۾ ان ڳالهه جي نشاندهي پڻ ڪري ٿو ته اهو قول ابن عربيؒ جو آهي جيڪو فصوص الحڪم ۾ فص شعيبي تحت آيل آهي.

[مڪتوبات فارسي ص 546 مڪتوبات دفتر سوم اردو ص 229، لوائح جامي فارسي، اردو ص 112]

ص٥٣ س ٢٥ معتزله ۽ نظام

اسلامي عقائد کي عقلي لحاظ سان ثابت ڪرڻ کي 'علم ڪلام ' چيو ويو آهي. عباسين جي دور حڪومت ۾ علم ڪلام پوري عروج تي هو ۽ هو معتزلہ طرز فڪر جا زبردست حامي هئا. جيئن لفظ معتزلہ مان ظاهر آهي، اهو خطاب پهرين واصل بن عطاء (700 " 749) کي مليو جنهن پنهنجي وقت جي وڏي فقيہ ۽ عالم حسن بصريءَ سان اختلاف ڪيو. ان جو سبب سندس اها راءِ هئي ته ڪبيره گناهن جو ڪندڙ نہ مؤمن آهي نہ ڪافر، اهو انهن ٻنهي جي وچتي آهي. معتزلن جي خاص عقيدن ۾ اها ڳالهه شامل آهي ته هو الله جي ذات کي صفتن کان الڳ نٿا سمجهن ۽ اهو ئي سندن توحيد جو تصور آهي، اهڙيءَ طرح هو خدا کي ان لحاظ سان عادل سمجهن ٿا ته اهو ڪنهن کي گمراه نٿو ڪري هدايت ۽ گمراهي انسان جي پنهنجي اختيار ۾ آهي. انهيءَ ڪري کين 'قدريہ' بہ سڏيو ويندو آهي. معتزلہ جو وڏي ۾ وڏو غلط عقيدو اهو هو تہ هنن قرآن پاڪ يعني ڪلام خداونديءَ کي بہ مخلوق قرار ڏنو ۽ ان عقيدي کي زبردستي مسلط ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

نظام (٨٤٦) ٻي صدي هجريءَ ۾ معتزلہ فڪر جو وڏو حامي پيدا ٿيو. هو مامون الرشيد جو استاد هو، جنهن جو مٿس تمام گهڻو اعتماد هو. هو يوناني فلسفي خاص طور ارسطوءَ جو وڏو مداح هن جنهن جا ڪيئي ڪتاب کيس، برزبان ياد هئا. اهو نظام ئي هو جنهن چيو تہ خدا صرف خير جو خالق آهي ۽ شر جو ناهي. خدا جي صفتن ۾ ارادو شامل ناهي ڇو تہ ارادو عمل کان پهرين هوندو آهي حق تعاليٰ جي ڪمن ۾ اها اڳ پوءِ نٿي ٿي سگهي. الله سڄي ڪائنات کي هڪ ئي وقت پيدا ڪري ڇڏيو خدا جي رويت يا ديدار ممڪن ناهي.

معتزلن جي نظرين تي ڀرپور تنقيد ابوالحسن اشعري (وفات ٩٤٢/٣٣٠) ڪئي جيڪو پاڻ هڪ وڏي معتزلي جبائي جو شاگرد هو. هڪ ڏينهن ڪيس خواب ۾ هدايت ملي جنهن ڪانپوءِ هو معتزلي عقيدن کان توبه تائب ٿيو. اشعري پنهنجي فڪر جو بنياد وحي ۽ نقل يعني قرآن ۽ سنت تي رکيو.

اشعري معتزلن جي ان راءِ کي رد ڪيو ته خدا جون صفتون سندس عين ذات آهن. هن جو چوڻ آهي ته جهڙيءَ طرح ڪو لکندڙ ۽ ان جي لکت به جدا ڳالهيون آهن، اهڙيءَ طرح خدا جون صفتون به جدا آهن ۽ اهي خدا جون عين ذات ناهن يعني لاعين ولا غير. ليڪن خدا جون اهي صفتون انسان جي صفتن وانگر ناهن. اشعري ڪانپوءِ امام غزاليءَ کي اشعري فڪر جو نمائندو تسليم ڪيو ويو آهي تاهم هو پاڻ کي صوفي سڏائڻ وڌيڪ پسند ڪري ٿو.

اشعريءَ جو پيو ناليوارو همعصر ابو منصور ماتريدي (وفات ٣٣٣) آهي. هن جو نقطه نظر جيتوڻيڪ اشعرين وارو آهي پر هو دين جي بنيادي نظرين ۾ امام ابو حنيفه جي فڪر سان هم آهنگي رکي ٿو.

هڪ لحاظ سان ماتريدي جو فڪر معتزلن ۽ اشعرين جي بين بين آهي. هونئن هو عقل ۽ نقل ۾ موافقت ڪانسواءِ اڳتي نٿو وڌي. اهي ماتريدي ئي آهن جيڪي عقل جي ذريعي خدا جي معرفت جي وجوب جا قائل آهن. جيستائين انسان پنهنجي عملن جو خالق آهي يا نه جو تعلق آهي، ته ماتريدي چوي ٿو ته ڪائنات جي هر شيءِ خدا جي پيدا ڪيل آهي. اهڙيءَ طرح انسان جي عملن جو پيدا ڪندڙ به اهو ئي آهي. پر انسان اهي عمل خدا جي طرفان ڏنل قوت سان ئي سرانجام ڏئي ٿو يعني انهن جو ڪسب ڪري ٿو. مطلب ته ڪسب جي قوت انسان ۾ رکيل آهي.

هاڻي جيستائين صفات خداونديءَ جو تعلق آهي ته معتزله خدا جي صفتن جي نفي ڪن ٿا يعني انهن کي الڳ نٿا سمجهن. انهن جي مقابلي ۾ اهلِ سنت صفتن کي خدا جي ذات جو غير ليڪن قائم بالذات سمجهن ٿا، جنهن ۾ اهي ست صفتون قدرت، ارادو، علم، حيات، سمع، بصر ۽ ڪلام شامل آهن. ماتريدي چوي ٿو ته خدا جون صفتون ته يقيني آهن، پر انهن جو ذات کان الڳ وجود ڪونهي يا اهي هن جو غير ناهن. ياد رهي ته معتزله خدا جي صفتن جو انڪار ڪن ٿا ۽ هو صرف خدا جي اسما جو اقرار ڪن ٿا. امام رباني ’لاهو ولا غيره‘ يعني اهي نه ذات خداونديءَ جو عين آهن ۽ نه سندس غير، چئي ماتريدي نقطه نظر جي حمايت ڪري ٿو. جمهور اهل سنت جو مذهب به انهيءَ مطابق آهي.

[مڪتوب ١١٢ دفتر سوم ص ٣٣٤] [ابنِ عربي احوال و آثار– اردو ص ٣٠٨]

ص٥٣ س٢٣: تبصره "

'تبصرة المبتدي' صدرالدين قونويءَ جي مشهور تصنيف آهي.

جيئن پئي هنن وضاحت ڪئي ويئي تہ هو ابن عربيءَ جو اڳ ڄائو هو ۽ ان جي ماءَ سان ابن عربيءَ شادي ڪئي هئي. بهرحال هو اڳتي هلي ابن عربيءَ جي فڪر جو وڏو شارح ثابت ٿيو. سندس ٻي مشهور تصنيف 'فڪوڪ' آهي جيڪا فصوص الحڪم جي عربيءَ ۾ شرح آهي. ليڪن پڪ سان نٿو چئي سگهجي تہ هتي تبصره ڏانهن اشارو آهي.

[فڪوڪ عربي وفارسي " ص س وشش]

ص٥٣س٢٥: ما تريدي

امام ما تريدي جو نالو محمد بن محمد بن محمود ۽ لقب ابو منصور آهي. هو ماتريد جي هڪ ڳوٺڙي ۾ پيدا ٿيو جيڪو سمرقند جي ويجهو آهي. هن جي استاديءَ جو سلسلو امام ابو يوسف ۽ امام محمد سان ملي ٿو. هن ٣٣٢هه ۾ وفات ڪئي.

ابومنصور ما تريدي ابوالحسن اشعري جيڪو اشعري عقائد جو باني هو، ان جو همعصر هو جنهن جي وفات ٣٣٠هه ۾ ٿي. ما تريدي اشعري عقائد ۾ صفات خداوندي جي لحاظ سان اهم فڪري تبديلي آندي. اشعرين جو چوڻ هو تہ خدا جون صفتون نہ انُ جو عين آهن ۽ نہ غير.

امام ما تريدي جو چوڻ آهي تہ خدا تعاليٰ جون صفتون مستقل آهن جيڪي سندس ذات سان قائم آهن، جڏهن تہ معتزلن جو چوڻ هو تہ خدا جي ذات سان يا ان کان علاوه ٻي ڪا وڏيڪ صفت نہ آهي. امام رباني اهل سنت جي عقائد موجب ما تريدي طرز فڪر جي حمايت ڪري ٿو ۽ ان نقطئہ نظر کي برحق ۽ بر صواب سمجهي ٿو.

[شرح عقائد نسفي اردو ص ٨٦، مڪتوبات دفتر دوم اردو ص ٧٥، مبدأ و معاد اردو ص ١٦٦]

ص٥٤س١٩ "٢٣

چونڪ بي رنگي اسر رنگ شد
موسيي با موسيي در جنگ شد
چون بہ بي رنگي رسي ڪان داشتي
موسيٰ و فرعون دراندر آشتي

هي اشعار مثنويءَ رومي جي دفتر اول مان ورتل آهن. هنن شعرن جو مطلب ان صورت ۾ بلڪل واضح آهي، جڏهن بي رنگيءَ مان مراد تعين اول ۽ محض وحدت ۽ قابليت ورتو وڃي يا جيئن فروزانفر بي رنگيءَ مان مراد عالم وحدت ۽ مطلق وٺي ٿو. بلڪ هو بي رنگيءَ کي ذات جو اطلاقي مرتبو ڪوٺي ٿو، جنهن ۾ تعين ۽ تقيد ناهي ۽ ٻين لفظن ۾ بي رنگ مان مراد وجود مطلق بغير تعين (Individualization)۽ رنگ مان مراد تقيد (limitation) آهي. وڌيڪ سمجهاڻي تنزلات سته جي وضاحت هيٺ ڏسڻ گهرجي.

مولانا روميءَ جي هن مشهور شعر ۾ به اهو مفهوم سمايل آهي.

ڪفر و ايمان نيست آنجائي ڪه اوست
زانڪ او مغز است اين دو رنگ اوست

معنيٰ: ڪفر ۽ ايمان اتي ناهن جتي هو پاڻ آهي. ڇو ته هو پاڻ مغزيا اصل آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

شاه لطيف پڻ انهيءَ معنيٰ ۾ هيءَ بيت چيو آهي.

ڪاري رات، اڇو ڏينهن، ايءَ صفتان نور
جتي پريںءَ حضور، اتي رنگ نه روپ ڪو

[مثنوي رومي دفتر اول شعر 466، مفتاح العلوم دفتر اول تيسرا حصه ص 156، شرح مثنوي شريف فروزانفر صفحا 147 " 152، شاه جو رسالو. ڊاڪٽر بلوچ. سرڪلياڻ. بيت27]

ص٥٨ س١٥: وجوب يا واجب

واجب اها هستي آهي جنهن کي هرگزجسم نه آهي. اها نه گهٽجي ٿي نه وڌي ٿي. اها تڏهن به هئي جڏهن ڪجهه نه هو ۽ تڏهن به هوندي، جڏهن ڪجهه نه هوندو. اها خود بخود قائم آهي. اها زمان ۽ مڪان کان پاڪ آهي بي مثل ۽ يڪتا آهي. قرآن جي لفظن ۾ ليس ڪمثله شيءِ آهي. کهڙي به قسم جو ادراڪ يا خيال، علم ۽ عقل يا احساس ان جي سمجهڻ کان قاصر آهي. انهيءَ کي واجب الوجوب يا وجوب ڪوٺين ٿا. ابن عربي پهرين فص آدميه ۾ وجوب تي بحث ڪيو آهي ۽ اتي هو چوي ٿو ته وجوب ذاتي ۾ هن عالم جو ڪو حصو ناهي. ڇو ته اها صفت خدا لاءِ خاص آهي. انهيءَ ڪري حق تعاليٰ کي وجوب

ذاتي جي اعتبار کان ڪوبہ ادراڪ ڪري نٿو سگهي. امام رباني وجوب کي دفتر دوم جي مڪتوب ٽئين ۾ زيربحث آڻي ٿو.

[مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص19، مڪتوبات دفتر دوم اردو فصوص الحڪم اردو – برڪت الله لڪنوي۔ ص ٨٤]

ص ٦١ س ١٣: خلق الله آدم عليٰ صورته

هيءَ صوفين وٽ نهايت مقبول حديث آهي جيڪا صحيح بخاري ۽ مسلم کان علاوه جامع صغير ۾ پڻ ملي ٿي. حديث جا اهي ساڳيا الفاظ ليڪن ڪجهه ٻي پڇاڙيءَ سان صحيفہ همام بن منبه ۾ بہ ملن ٿا، جيڪو سنہ ٥٨هه کان اڳ جو تصنيف ٿيل آهي. صحيح مسلم ۾ اها هن ريت آيل آهي: 'اذا قاتل احدڪم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم عليٰ صورته' يعني جڏهن توهان منجهان ڪوئي ڀاءُ کي قتل ڪري تہ ان جي منهن کان پاسو ڪري، ڇو تہ بيشڪ الله تعاليٰ آدم کي پنهنجي صورت تي پيدا ڪيو آهي. امام غزاليءَ احياءَ العلوم ۽ ڪيمائي سعادت ۾ پڻ ان کي آندو آهي. ابن عربيءَ فتوحات ۽ فصوص ۾ ڪيئي دفعا هن حديث کي بحث هيٺ آڻي ٿو. مولانا روميءَ جي مثنويءَ ۽ ملفوظات 'فيہ مافيہ' ۾ پڻ آيل آهي.

خلق ما برصورت خود کرد حق
وصف ما از وصف او گيرد سبق

معنيٰ: حق تعاليٰ اسان کي پنهنجي صورت تي خلقيو آهي. اسان جون وصفون ان جي وصفن مان سبق حاصل ڪن ٿيون.

امام ربانيءَ هن حديث کي گهٽ ۾ گهٽ اٺ دفعا مڪتوبات ۾ بحث هيٺ آندو آهي. دفتر ٻئي جي مڪتوب 74 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو، حق تعاليٰ شڪل ۽ صورت کان پاڪ ۽ مٿي آهي، تنهنڪري آدم کي پنهنجي صورت تي پيدا ڪرڻ انهيءَ معنيٰ ۾ ٿي سگهي ٿو تہ عالم مثال ۾ تنزيهي مرتبي لاءِ ڪائي صورت فرض ڪجي تہ اها "جامع صورت" انسان جي ئي ٿي سگهي ٿي جيڪا ڪيس ڏني وئي آهي. ٻي ڪنهن بہ صورت کي اها قابليت نہ ڏني وئي آهي تہ اها انهيءَ مقدس مرتبي لاءِ ڪو مثال ٿي سگهي يا ان جو آئينو بنجي سگهي. بلڪ اهو ئي سبب آهي تہ انسان الله تعاليٰ جي خلافت جو لائق ٿيو تہ جيستائين خليفو انهيءَ صورت مطابق خلقيو نہ ويو آهي تيستائين انهيءَ شيءِ جي خلافت جي لائق نٿو ٿي سگهي.

[مڪتوبات: دفتر دوم ص 268، فيه مافيه 375، مثنوي دفتر 4 ب 1194 احياءِ علوم الدين الجزءِ الخامس ص 514 فتوحات مڪيه-صحيفه همام بن منبه -ص ١٠٢ فصوص الحڪم-]

ص ٦١ س ١١: روح محمدي، عقل ڪل، قلم اعليٰ ۽ جبرئيل به روح ڪليءَ جا نالا آهن.

هيءَ سمجهاڻي اشراقي فلسفي موجب آهي جنهن جو باني شيخ شهاب الدين يحييٰ سهروردي مقتول (وفات 587هه) آهي. ليڪن اهي اصطلاح ڪي قدر پوءِ پين صوفين پڻ ڪتب آندا آهن.

[قرآن اور تصوف ڈاڪٽر مير ولي الدين ص 111 ڪچڪول نامہ ابوالحسن ڈاهري ص 1-2]

ص ٦٥ س ٩: المؤمن مراة المؤمن

هيءَ حديث آهي جنهن کي ابوداؤد روايت ڪيو آهي، امام غزالي پڻ احياءِ العلوم ۾ آندي آهي. مثنوي روميءَ ۾ هن تي ڪيترائي شعر ملن ٿا. مثلا

مومنان آينۂ يڪديگرند   اين خبر را از پيمبر آورند

مومن هڪٻئي لاءِ آئينو آهن. اها خبر پيغبر کان آندي اٿن.

[مثنوي رومي نڪلسن، دفتر اول شرح، ص 1326 فيه مافيه، فروزا نفر ص 255 ۽ 256]

ص ٦٥ س ١٨: حقيقت محمدي

امام ربانيءَ حقيقت محمديءَ بابت پنهنجي مڪتوبات ۾ ڪيترن هنڌن تي وضاحت ڪئي آهي. دفتر سوم جي مڪتوب 112 ۾ هو چوي ٿو، حقيقت محمدي ظهور اول آهي ۽ حقيقت الحقائق ان لحاظ کان آهي ته ٻيون سڀ حقيقتون، پوءِ اهي ٻين نبين جون هجن يا ملائڪن جون، اهي سڀ سندس ظلال يا پاڇا آهن ۽ حقيقت محمدي انهن جو منڍ آهي جيئن پاڻ فرمايو اٿن، اول ما خلق الله نوري يعني سڀ کان پهرين الله تعاليٰ منهنجي نور کي پيدا ڪيو يا هينئن به چيو اٿن. 'خلقت من نور الله والمومنون من نوري' يعني مان الله تعاليٰ جي نور مان پيدا ٿيو آهيان ۽ مومن منهنجي نور مان پيدا ٿيا آهن.

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 209 ۾ وري حقيقت محمدي ۽ حقيقت احمدي ۾ فرق ڪري ٿو. اتي هو چوي ٿو ته هن حديث ڪنت نبيا وآدم بين الماءِ والطين يعني آءُ نبي هوس جڏهن آدم مٽي ۽ پاڻيءَ ۾هو ان ۾ دراصل حقيقت احمدي طرف اشارو آهي جنهن جو تعلق عالم امر سان آهي.

دفتر اول جي مڪتوب 260 ۾ وري هو حقيقت محمدي کي تعين اول ڪوٺي ٿو جنهن کي وحدت به چيو ويندو آهي.

[مڪتوبات دفتر اول، ص ٧٩ دوم، ص٢١٧]

ص٦٦ س٨: شئون

هيءَ لفظ شأن جو جمع آهي جيڪو قرآن شريف ۾ پڻ آيل آهي. جنهن جي لغوي معنيٰ شيءِ، حالت، مرتبو وغيره آهي. امام رباني پنهنجي اوائلي تصنيف مڪاشفات عينيه جي مڪاشفه 16 ۾ وضاحت ڪندي چوي ٿو ته شُئون ۽ صفات ۾ دقيق فرق آهي. اهو هي ته الله تعاليٰ جي ذات تي شئون جو واڌارو محض اعتباري آهي پر سندس ذات تي صفات جو واڌارو خارجي اعتبار سان آهي. انهيءَ ڪري صفات خارجي طور ذات سان زائد وجود طور موجود آهن. اهو ئي اهل حق جو مذهب آهي.

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 21 ۾ وڌيڪ سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته صرف تجلي ذاتي جي صورت ۾ اسماءَ، صفات، شئون ۽ اعتبارات جو امتياز ختم ٿي وڃي ٿو. پر اها ولايت نبي ڪريم ﷺ سان مخصوص آهي. دفتر اول جي مڪتوب 260 ۾ پنهنجي ذاتي روحاني تجربي جي آڌار تي چوي ٿو ته اهو تعين اول آهي جنهن ۾ سڀ اسماءَ، صفات، شئون جا مرتبا جمع آهن. انهيءَ تعين اول کي حقيقت محمدي جو نالو به ڏين ٿا.

مولانا جامي لائحه 18 ۾ شئون تي تفصيلي روشني وڌي آهي. جيئن هو چوي ٿو.

مجموعه ڪون رابقا نون سبق	ڪرديم تفحص ورقا بعد ورق
حقاڪه نديديم ونخوا نديم درو	جُز ذات حق وشئون ذاتيه حق

معنيٰ: اسان مجموعه ڪائنات کي سبق سبق ڪري پڙهيو ۽ ان جي هر ورق تي غور ويچار ڪيو. خدا جو قسم اسان کي ان ۾ ذات حق ۽ ان جي شئون کانسواءِ ٻيو ڪجهه ڏسڻ ۽ پڙهڻ ۾ نه آيو.

[مڪاشفات عينيہ اردو ص 114 مڪتوبات دفتر اول اردو ص 90 مڪتوبات دفتر اول ص217 لوائح جامي " اردو " ص 85]

ص٦٦س٢٣ ذات جيڪا خاص تعين واري آهي

وجودي صوفين جي اصطلاح ۾ ذات جو پهريون اعتباري تعين 'حقيقت محمدي ' آهي. هو ان ڪي احديت جو حقيقي مظهر بہ ڪوٺين ٿا ۽ ان ڪانپوءِ هو چون ٿا تہ باقي سڀ مرتبا وري حقيقت محمديءَ جو مظهر آهن. بهرحال صوفين وٽ تعين اول مان مراد عام طور حضورﷺ جن آهن. سنڌ جو ابن عربي مخدوم معين ٺٽوي پنهنجي هڪ مختصر رسالي 'بارهتہ الورود في اثبات وحدت الوجود' جي شروع ۾ حمد وصلات هنن لفظن ۾ لکي آهي:

نحمده ونستعين به ونصلي عليٰ تعينه الاول وتعيناته النبوة والولايتہ جميعا.

[نور الحقيقة ڪراچي ص ١٣٦، بارهتہ الورود قلمي، مخطوطات ڊاڪٽر بلوچ ملڪيت سنڌ آرڪائيوز ڪراچي]

ص٦٣س٢٢ صوفي خارج ۾ وجود ڪي نٿا مڃين

ابن عربي 'فتوحات مڪيہ' ۾ هن تي جا بجا بحث ڪيو آهي. بلڪ ائين چئجي تہ سندس نظريي جو مول متو ئي اهو آهي. هڪ هنڌ چوي ٿو:

'والعالم معدوم، غير موجود، وان ڪان ثابتا في العلم في عينه. معنيٰ: عالم معدوم آهي غيرموجود آهي ۽ اهو جيڪڏهن علمي طورثابت آهي تہ سندس عين آهي.

فصوص ۾ وري عالم جي وجود ڪي وهم ڪوٺي ٿو ۽ چوي ٿو تہ ان جو وجود حقيقي ناهي. فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي.

معنيٰ: انهيءَ ڪري عالم وهم يا خيال آهي ۽ ان جو ڪو حقيقي وجود ڪونهي.

امام رباني هن نظريي تي تنقيد ڪندي چوي ٿو تہ عالم جو وجود ظلي آهي ۽ اهو هيٺين درجي ۾ خارج ۾ موجود آهي. عالم ڪي وهم يا خيال نٿو چئي سگهجي، بلڪ اهو تہ سوفسطائين جو نظريو آهي.

[فتوحات مڪيہ الجزءُ الاول عثمان يحيىٰ ص ١٦٧، فصوص الحڪم فص يوسفي ص١٨٧، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ٢٨٢ص٣٩١، دفترسوم مڪتوب ٦٧ ۽ ٦٨ص٤٩٣ ۽ ٤٩٤]

ص٦٧س٣: الاعيان ما شمت رائحة الوجود

هي الفاظ ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف 'فصوص الحڪم' جي چوٿين باب فص هوديءَ مان ورتل آهن ۽ اتي 'وجود' جي بجاءِ لفظ 'موجود' آهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جي تحقيق آهي تہ 'اعيان ثابتہ' جو اصطلاح ابن عربيءَ پهريون دفعو استعمال ڪيو. اعيان ثابتہ شين جون اهي علمي صورتون آهن جيڪي ازل کان حق تعاليٰ جي علم ۾ثابت آهن، پر انهن جو وجود ازلي ناهي ۽ نہ وري اهي خارج ۾ موجود آهن.البت اهي الله تعاليٰ جي ذات ۾ موجود آهن. مٿين عبارت بہ ابن عربيءَ جي آهي جنهن جو مطلب آهي تہ اعيان ثابتہ خارجي وجود کان بلڪل پري آهن يعني انهن وجود جي بوءِ بہ نہ سنگهي آهي. جهانگيري وڌيڪ چوي ٿو.

'ابن عربيءَ جو خيال آهي تہ جيڪڏهن حق تعاليٰ رڳو اطلاق محض جي مرتبي ۾ هجي ها ۽ تجلي نہ ڪري ها تہ اعيان ثابتہ بہ ظاهر نہ ٿين ها ۽ نتيجي طور عالم وجود ۾ نہ اچي ها. مختصر طور هيئن چئجي تہ حق تعاليٰ جي تجلي ئي علم الاهي ۾ اعيان جي ظهور ۽ خارج ۾ انهن جي باري ۾ احڪامن جو سبب آهي، مطلب تہ ذات حق کان الڳ اعيان ثابتہ جو وجود ڪونهي. جهڙيءَ طرح اهي ازل کان معدوم ۽ مخفي آهن، بلڪل ساڳيءَ طرح اهي ابد تائين عدم جي حالت ۾ رهندا ۽ مخفي هوندا.'

مولانا جامي لوائح ۾ ڪيترن هنڌن تي ان بابت ۾ سمجهاڻي ڏني آهي بلڪ اها ساڳي مٿين عبارت لائحہ ٢٨ ۾ آندي آهي. هو چوي ٿو:

'حقيقي وحدت جي جمال لاءِ سڀ کان وڏو حجاب ۽ ٿلهو نقاب تقيد ۽ تعدد جا پردا آهن، جيڪي ظاهري وجود رکن ٿا. اها وحدت حقيقي جڏهن اعيان ثابتہ جي لباس ۾ پنهنجا آثار ۽ احڪام ظاهر ڪري ٿي، جيڪي سندس باطن سان واسطو رکن ٿا تہ جن جي اکين تي پردا پيل آهن اهي سمجهن ٿا تہ اعيان خارجي صورت ۾ظاهر ٿيا آهن. حالانڪ انهن خارجي وجود جي بوءِ بہ نہ سنگهي آهي.'

امام ربانيءَ پڻ پنهنجي مڪتوبات ۾ مٿين عبارت جو ٻہ دفعا حوالو ڏنو آهي. پهريون دفعو دفتر دوم جي 27 مڪتوب ۾ ۽ ٻيو دفعو 45 مڪتوب ۾ هو چوي ٿو.

"چو تہ اصلي توحيد جي مڃڻ وارا هڪ ذات خداونديءَ کانسواءِ ٻي ڪنهن کي موجود نٿا سمجهن ۽ انهيءَ ذات پاڪ جي اسماءَ وصفات کي پڻ علمي اعتبار خيال ڪن ٿا. باقي

ممڪنات جي حقائق بابت هو چون ٿا ته انهن کي وجود جي هوا به نه لڳي آهي. هاڻي اهو ته هنن (ابن عربيءَ) جو چوڻ آهي. پر هي فقير (امام رباني) انهيءَ ذات پاڪ جي صفات کي پڻ زائد وجود سان موجود سمجهي ٿو. جهڙيءَ طرح اهل حق جي عالمن جي سوچ آهي:

ڊاڪٽر مير ولي الدين وري وضاحت ڪندي لکي ٿو ته اعيان ثابته جو مطلب معلومات الهيه آهي گويا جڏهن اسين حق تعاليٰ کي ازل کان عليم مڃون ٿا ته پوءِ سوال آهي ته عالم، علم ۽ معلوم ۾ ڪيئن فرق ڪري سگهبو. خاص ڳالهه آهي ته معلومات الهيه ڇاکي چئبو؟ اسان کي خبر آهي ته حق تعاليٰ کانسواءِ ٻيون سڀ شيون مخلوق آهن ۽ اهو ئي سندن خالق آهي. اتي ٻيو سوال پيدا ٿو ٿئي ته ڇا حق تعاليٰ مخلوقات کي پيدا ڪرڻ کان اڳ ۾ ڄاڻي ٿو يا ڪين خلقي پوءِ انهن جي باري ۾ علم رکي ٿو. ظاهر آهي ته پوئين ڳالهه غلط آهي ڇو ته ان سان خدا جي ذات کي خلقت کان اڳ انهن شين جي باري ۾ لاعلم سمجهڻو پوندو. تنهنڪري هن مسئلي جو حل اهو آهي ته انهن شين جي باري ۾ اها صحيح راءِ رکڻي پوندي ته اهي ازل کان حق تعاليٰ جي علم ۾ آهن. يعني حق تعاليٰ جي معلومات ۾ شروع کان آهن. انهن کي ئي اعيان ثابته چئجي ٿو. انهن کي علمي صورتون پڻ ڪونين ٿا.يا وري اهي علم الاهي جا تعينات آهن ۽ انهن کي معدومات جو نالو به ڏنو وڃي ٿو. ڇو ته اهي فقط علمي صورت ۾ آهن ۽ خارجي طور انهن جو ڪو وجود ڪونهي. يعني اهي حق تعاليٰ جي علم ۾ ثابت آهن ۽ انهن کي خارجي وجود ڪڏهن نصيب نٿو ٿئي. تڏهن ته ابن عربيءَ چيو آهي 'الاعيان الثابته ماشمت رائحته الوجود اصلا' اهي فنا به نٿا ٿين ڇو ته انهن جي فنا ٿيڻ جو مطلب حق تعاليٰ جي علم جو فنا ٿيڻ آهي.

[محيي الدين ابن عربي محسن جهانگيري اردو ص٣٥٣ ۽ ٣٦٠، لوائح اردو مترجم سيد فيض الحسن ص ٥٧، مڪتوبات اردو دفتر دوم ص ١٦٥، قرآن اور تصوف ص١١٩ ۽١٢٠]

ص٦٧ س١٨: الولاية وصول الاسم

هي الفاظ هڪ ڊگهي عبارت ۾ آيل آهن جيڪا مڪتوبات ۾ هن ريت آهي.

والواصلون الي الاسم قليلون من الاولياءِ فان اڪثرهم واصلون اليٰ ظل من ظلال ذالڪ الاسم. معنيٰ انهيءَ اسم تائين پهچندڙ اوليا تمام ٿورا آهن ڇو ته انهن مان اڪثر انهيءَ اسم جي ظلال (پاڇن) منجهان ڪنهن هڪ ظل (پاڇي) تائين مس پهچن ٿا.

وصول مان مراد سالڪ جو اهڙي مقام تي پهچڻ آهي جتي هو ذات جو آئينو بنجي پوي تہ گويا هو ذات جي ظهور جو وسيلو بنجي پوي ٿو. ابن عربي فتوحات ۾ 'الوصول اليه به وبڪ' يعني هن تائين پهچڻ هن سان آهي يعني هن کانسواءِ ممڪن ناهي ۽ جڏهن تون پنهنجو پاڻ سان آهين.

[مڪتوبات دفتر اول فارسي مڪتوب ٢٠٩ ص ٤٠١ سردلبران ذوقي ص٣٣٥ فتوحات مڪيہ -السفر الاول (عربي) عثمان يحيىٰ ص ١٩٠]

ص٦٨س٢ تعين وجوبي

تعين وجوبي ۽ تعين امڪاني امام ربانيءَ جا پسنديده اصطلاح آهن جيڪي هو بار بار مڪتوبات ۾ آڻي ٿو ۽ ڪيترن هنڌن تي انهن جي وضاحت پڻ ڪري ٿو. مثلا هڪ هنڌ چوي ٿو تہ ڪنهن شخص جي حقيقت جنهن کي تعين وجوبي چئجي ٿو اها تعين امڪاني پڻ آهي ۽ اهو انهيءَ تعين جو ظل آهي.

عام طور تعين مان مراد شين جو خارجي يا ظاهري وجود آهي جيڪي ڪثرت ۾ آهن. ليڪن صوفيانہ اصطلاح ۾ اهو حق تعالىٰ جو پنهنجي ذات جو اظهار آهي ۽ اهو ٻن قسمن جو آهي. داخلي ۽ خارجي. داخلي جا وري ٻہ قسم آهن اجمالي ۽ تفصيلي. اجماليءَ ۾ تعين اول اچي وڃي ٿو ۽ اها وحدت جيڪا حق تعالىٰ جو وجود آهي.

تفصيلي مان مراد واحديت آهي يعني جڏهن ذات پنهنجي صفات ۾ ظهور ڪيو. تعين خارجي مان مراد باقي ٻيا تعينات آهن جيڪي اسماءَ، صفات ۽ افعال سان مناسبت رکن ٿا مثلا عالم ارواح، امثال يا اجسام وغيره.

امام رباني توڙي ڪي ٻيا باقي انهيءَ لحاظ سان تعين اول کي حقيقت محمديءَ جو نالو پڻ ڏين ٿا. مڪتوبات ۾ تعينات جي حوالي سان تعين امڪاني ۽ وجوبي جو ذڪر پڻ ملي ٿو جنهن کي اتي ڏسڻ گهرجي.

[مجدد الف ثاني يونس خان لاهور ص 216 مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 260، ص217 مڪتوبات دفتر اول ٢٠٩ ص ٧٨ ۽ ٧٩]

ص٦٧ س٣: اعيان ثابتہ

ذات باري تعالىٰ جي علم ۾ موجود حقيقتون جيڪي خارجي طور موجود ناهن. واحد عين ثابت. هن عالم يا ڪائنات جو اهڙو آئينو جيڪو ان جي تخليق کان پهرين خالق جي علم

۾ هو يا اجان بہ آهي ۽ اڳتي بہ رهندو. اعيان ثابتہ خارجي يا ظاهري طور معدوم آهن.

اعيان ثابتہ کي علمي صورتون بہ ڪوٺين ٿا. ٻين لفظن ۾ ذات باري تعاليٰ جي علم ۾ ممڪنات جون حقيقتون ۽ صورتون جن تي حق تعاليٰ کي ذاتي تقدم حاصل آهي. اهڙيءَ طرح اعيان خارجيہ اهي آثار يا مظهر آهن جيڪي خارجي طور ظاهر يا پڌرا آهن. انهن کي اعيان ممڪنات، عيني وجود ۽ عالم شهادت جا نالا بہ ڏنا وڃن 'اعيان ثابتہ' کي فيلسوف 'ماهيت' ڪوٺين ٿا.

[مصطلحات فنون اردو ص١٢٧ نقد النصوص جامي ص ٤١]

ص٦٧ س٧: ذاتي تجلي

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب ٣٤ ۾ اهو بحث ڪيو آهي جتي هو ابن عربيءَ جي ان راءِ سان اتفاق نٿو ڪري تہ 'ذاتي تجلي' عروج جي انتها آهي.

برقي ذاتي تجليءَ جو حوالو امام ربانيءَ جي مڪتوبات ۾ ڪيترا ڀيرا ملي ٿو. هو چوي ٿو تہ اها تجلي جيڪا ڪن صوفين وٽ ثابت آهي، اها ذات خداونديءَ جي اسماء ۽ صفات جي پردي پٺيان ٿيندي رهي ٿي، ليڪن ڪجهہ مدت ڪانپوءِ ٿوري دير لاءِ جڏهن اسماء ۽ صفات جو اهڙو پردو دور ٿئي ٿو تہ ذات خداوندي جي تجلي بغير پردي ڪين نصيب ٿئي ٿي.

هڪ ٻئي مڪتوب ۾ هو چوي ٿو تہ اها تجلي ذاتي ڪن مشائخن وٽ تجلي برقي آهي. يعني جڏهن حق سبحانہ وتعاليٰ جي بارگاهہ جا سڀ حجاب ڪنهڻ جي تجلي وانگر ٿوري دير لاءِ هٽي ويندا آهن. تجلي ذاتي جو تصور بنيادي طور ابن عربيءَ وٽان آيل آهي جيئن امام رباني پاڻ پنهنجي مرشد خواجہ باقي بالله ڏانهن خط لکندي تسليم ڪيو آهي.

[مڪتوبات دفتر سوم مڪتوب ١٠٠ ص٢٩٩، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ٢١ ص٩١، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب٢ ص٣٧ مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ٣١ص ١٣١]

ص٦٧ س١٧ " وجوب

وجوب واجب جي صفت آهي. عام اصطلاحي معنيٰ مطابق وجوب يا واجب الوجود ان کي چئجي ٿو جيڪو پنهنجي وجود لاءِ ٻئي ڪنهن جو محتاج ناهي ۽ اها الله جي ذات آهي. جو تہ هو بذات خود قائم آهي ۽ پنهنجي وجود لاءِ ٻئي ڪنهن جو احتياج نٿو رکي.

ٻين لفظن ۾ اها هستي جيڪا پنهنجو پاڻ قائم آهي. اها تڏهن بہ هئي جڏهن ڪجهہ نہ هو ۽ ان وقت بہ هوندي جڏهن ڪجهہ نہ هوندو. اها هستي زمان، مڪان ۽ طرف کان پاڪ آهي، بي مثل آهي ۽ يڪتا آهي، قرآن جي لفظن ۾ ليس ڪمثله شيءِ آهي اها هستي هر قسم جي ادراڪ، خيال، سوچ، فڪر، عقل ۽ احساس کان مٿي آهي.

جرجاني وري هيءَ تعريف ڪئي آهي: وجوب خود ذات جي پنهنجي وجود جي تقاضا ڪرڻ ۽ خارجي طور وجود جي موجود هئڻ کي چئجي ٿو. ڪنهن شيءِ جو لازم هجڻ ۽ ان جي نقيض جي نہ هجڻ کي بہ وجوب چئجي ٿو.

امام رباني هڪ مڪتوب ۾ وضاحت ڪندي ٻڌائي ٿو تہ وجوب ۽ امڪان جي وچ ۾ جنهن شيءِ سان تميز ڪري سگهجي ٿي، اهو عدم آهي جيڪو امڪان کان هڪ طرف آهي ۽ امڪان جي ٻئي طرف وجود آهي جيڪو وجوب ۽ امڪان جي درميان مشترڪ آهن هڪ ٻئي مڪتوب ۾ وري ان وچ کي عالم برزخ ڪوٺي ٿو.

[مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ١٨ تعريفات جرجاني عربي ١١٠ مڪتوبات دفتر سوم اردو ص ٣٩١ مڪتوبات دفتر اول اردو ص ١٣٩]

ص٦٧ س ٤: وجود

صوفين جي اصطلاح ۾وجود صرف ان شيءِ جو آهي جيڪا ازلي ۽ غير مخلوق آهي، ناقابل تغير ۽ ناقابل فنا آهي. ڪثرت کان پاڪ آهي، بي مثل ۽ يڪتا آهي، انهيءَ لحاظ کان صرف ذات خداونديءَ جو وجود آهي، باقي ٻيو جيڪي ڪجهہ آهي اهو موجود آهي، انهن جو وجود ناهي چاڪاڻ تہ وجود جو اطلاق صرف خداجي ذات تي ٿئي ٿو، ان ڪري هو ڪيس وجود مطلق يا وجود واحد ڪوٺين ٿا.

امام رباني پڻ مڪتوبات ۾ چوي ٿو تہ وجود حق تعاليٰ لاءِ مخصوص آهي ۽ اهو ئي موجود آهي. ياد رهي تہ سڀ کان پهرين جنهن وجود جي انهيءَ معنيٰ ۽ مفهوم فڪري طور منظم نموني ۾ پيش ڪيو، اهو ابن عربي آهي، فصوص توڙي فتوحات ۾ اهڙيون ڪيئي عبارتون ملن ٿيون. مثلاً فص يعقوبيہ ۾ چوي ٿو. 'وليس وجود الا وجود الحق' يعني حق جي وجود کانسواءِ ٻيو ڪو وجود ناهي.

[مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ١٩مڪتوبات دفتر دوم اردو ص٣٢٣ فصوص الحڪم عربي عفيفي ص ٩٦]

ص٦٧ س٩: ڪل شيء في ڪل شيءِ

عام سمجهاڻيءَ موجب هو هر شيءَ ۾ آهي ۽ هر شيءِ هن ۾ آهي. غالباسپ کان پهرين عرب دنيا جو اهو مشهور وجودي صوفي شاعر ابن فارض هو، جنهن چيو هو:

ڪل شيء فيه معنىٰ ڪل شيءِ　فتفطن واصرف الذهن الي
ڪثرة لا تتنا هي عددا　قد طوتها وحدة الواحدة طيَ

معنىٰ: هر شيءِ ۾ سڀ شيءِ جي معنىٰ آهي " پوءِ هوشيارٿي ۽ ذهن کي مون ڏانهن موڙ ڪثرت جيڪا ڳڻپ کان ٻاهر آهي، دراصل واحد جي وحدت ۾ سڪڙطي ڪري ٿي.

مشهور صوفي بزرگ عبدالرزاق ڪاشي (وفات 730 هـ) جنهن ابن عربيءَ جي ڪتاب 'فصوص الحڪم' جي شرح لکي، انهيءَ هڪ ننڍو رسالو 'اصطلاحات الصوفية' لکيو آهي. هو 'سر التجليات' يعني تجلين جي راز جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته، 'هو شهود ڪل شيءِ في ڪل شيءِ' يعني اهو آهي هر شيءِ ۾ ڪل جو ديدار يا نظارو ڪرڻ. 'هو الڪل' جي سمجهاڻي ۾ لکي ٿو ته اهو حق تعالىٰ جو اسم آهي. دراصل هن عبارت جو ماخذ ابن عربيءَ جو هيءُ جملو آهي جيڪو هو فص هارونيہ ۾ آئي ٿو.

فان العارف من يري الحق في ڪل شيءِ بل يراه عين ڪل شيءِ.

معنىٰ: انهيءَ ڪري عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيءِ ۾ ڏسي بلڪ هو حق تعالىٰ کي هر شيءِ جو عين ڏسي.

اها ساڳي عبارت مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيف لوائح ۾ لائحہ 28 ۾ آندل آهي. انهيءَ جي تشريح ڪندي جامي محمود شبستريءَ جي گلشن راز مان هي شعر حوالي طور آڻي ٿو.

دل يڪ قطره را گر بر شگافي
بموج آيد از وصد بحر صافي

يعني جيڪڏهن تون هڪ قطري جي دل کي چيري ڏسندين ته توکي ان ۾ (حقيقت جي لحاظ کان) سوين سمنڊ موجزن نظر ايندا.

عبدالرحيم گرهوڙي پاڻ اهو مقولو سوره ڪوثر جو منظوم تفسير لکندي هيٺين ريت ڪتب آندو آهي.

كل شيء في كل شيء، سيت سيكي آهه

علامه اقبال جي هيٺين شعر ۾ پڻ انهيءَ حقيقت ڏي اشارو آهي.

حقيقت ايك هے هر شی کی نوری هو که ناری هو

لهو خورشيد کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چيريں

مشهور صوفي يحيٰ منيري موجب كل جي ڀي اهڙي سمجهاڻي هن مقولي مان پڻ ملي ٿي والله لن يصل الي الكل الا من انقطع عن الكل. يعني "بخدا كل (الله) سان تيستائين هرگز وصل نہ ٿيندو جيستائين هر كل (هر غير) کان قطع تعلق نہ ٿو ڪجي.

مشهور نقشبندي صوفي مظهر جان جانان (وفات 1195 1781) پنهنجي هڪ مڪتوب ۾ جبر ۽ اختيار بابت سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ صوفين وٽ ڪائنات جي هر ذري ۾ خدا جو ظهور آهي. اهو ظهور جزوي ناهي بلڪ هر ذري ۾ كل جو ظهور آهي چو تہ خدا جو وجود بسيط حقيقي آهي ۽ ان جا ڀاڱا يا حصا نٿا ٿي سگهن. انهيءَ ڪري چوندا آهن. كل شيء في كل شيء

[١- اصطلاحات الصوفيه عربي ص ٨٤ ۽ ٨٥، فصوص الحكم عربي ص١٩٢-لوائح جامي ص١١٩ - كلام گرهوڙي ص١٣٦- مكتوبات يحيٰ منيري شرح الحقائق ص١٣١- مقامات مظهري اردو ص٥٢ ٤- كشاف اصطلاحات فلسفه ص٤٠٤- شرح رباعي شيخ اكبر از شمس الدين فناري محمد خواجوي ص ١٩]

ص ٧٠ س١٦: الصلواة من الصلا

هيءَ مقولو تحقيق طلب آهي، بهرحال لفظ الصلا جي لغوي معني باهه جو اوڙاهه، ٻارڻ وغيره آهي.

اطلاق ص ٦٨ س٧ -

الله تعاليٰ جي مطلق هجڻ وارو شان يا مرتبو جيكو كنهن بہ قسم جي تشبيه ۽ تنزيه جي قيد کان آزاد آهي. هڪ لحاظ سان ليس كمثله شيءٌ ۾ ان طرف اشارو آهي.

[روح بيدل "ڊاڪٽر عبدالغني" ص ٤٠٣)]

ص ٧٠ س٥: لن تروا ربكم حتيٰ تموتوا

تحقيق مكمل ٿي نہ سگهي. ليكن مخطوطي جي عالم فاضل شارح ان كي حديث

ڪري لکيو آهي عربي عبارت هيئان اهڙي وضاحت ملي ٿي.

ابن عربي ان حديث لاءِ 'فص محمديہ' ۾ وري هيءَ عبارت آڻي ٿو. 'ان احدڪم لايريٰ ربہ حتيٰ يموت' يعني توهان مان ڪوبہ پنهنجي رب کي ايستائين نہ ڏسندو جيستائين هو مري نٿو.'

[فصوص الحڪم" عربي /اردو " بابا ذهين شاه تاجي ص ٧٢٨]

ص ٧٣س ٢٠ رؤيت خداوندي

ابن عربيءَ جو خيال آهي تہ رؤيت خداوندي محال آهي. فصوص جي هڪ مشهور عبارت ۾ هو چوي ٿو تہ سالڪ حق جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کان سواءِ ڪجهہ نٿو ڏسي ڇوتہ حق تعاليٰ کي ڏسڻ ممڪن ناهي.

امام ربانيءَ انهيءَ نظريي تي تنقيد ڪري ٿو ۽ هو چوي ٿو تہ رويت خداوندي هن دنيا ۾ نٿي ٿي سگهي ۽ آخرت ۾ ضرور واقع ٿيندي.

دفتر اول جي مڪتوب ١٣٥ ۾ هو چوي ٿو تہ جيتوڻيڪ روايت بصري سان صرف رسول الله ﷺ کي سرفراز ڪيو ويو ۽ انهيءَ مان ڪجهہ حصو انهن اوليائن کي ملي ٿو جيڪي ا ٻيءَ راهہ ۾ آهن. ليڪن انهن کي بہ رويت حاصل ناهي، اهي جيڪي ڪجهہ ڏسن ٿا اهو اصل جو پاڇو يا ظل آهي ۽ اهو هرگز عين ناهي.

[مڪتوب ١٢٢، دفتر اول اردو ص٣٩٥مڪتوب ١٣٥، دفتر اول ٣٢٤]

ص ٧٤س ١٤: علم اليقين ـ عين اليقين ـ حق اليقين

يقين جا ٽي درجا آهن. علم اليقين مان مراد اهو علم آهي جيڪو دليلن مان حاصل ٿئي. مثلا پري کان دونهون ڏسي باه جو يقين ڪرڻ اهو علم اليقين آهي پر باه کي اکين سان ڏسجي يعني مشاهدو ڪجي تہ اهو عين اليقين آهي ۽ جيڪڏهن باهہ ۾ هٿ وجهي ڏسجي ۽ لهس اچي تہ اهو حق اليقين آهي.

هن سلسلي ۾ امام رباني 'معارف لدنيہ' توڙي 'مڪتوبات' ۾ هن طرح روشني وڌي آهي. علم اليقين مان مراد خدا جي ذات جي باري ۾ انهن نشانين جو ڏسڻ آهي جيڪي سندس ذات تي دلالت ڪن ٿيون. اها حقيقت مولانا جاميءَ هن شعر جي شرح ۾ چڱيءَ ريت واضح ڪئي آهي.

اي دوست ترا بہ هر مکان مي جستم

هر دم خبر ازاين وآن مي جستم

يعني اي دوست مان توکي هر جڳهہ تي تلاش پيو ڪريان. هر گهڙيءَ هن ۽ هن کان تنهنجو ئي پتو ٿو پڇان.

عين اليقين مان مراد آهي تہ جڏهن سالڪ جو پنهنجي وجود جو حجاب هٽي وڃي ۽ هو خدا جي ذات جو مشاهدو ڪري، بلڪ ان کان سواءِ هن کي ٻي ڪا شيءِ نظر نہ اچي. گويا هيءَ حالت علم واري حالت جي ابتڙ آهي. انهيءَ ڪري هن کي معرفت بہ چون ٿا جيڪا خاص ٻانهن کي حاصل ٿئي ٿي. ان جي مقابلي ۾ علم واري حالت عام آهي. اهو ئي سبب آهي جو ابن عربيءَ پنهنجي رسالي 'ڪتاب الحجب' ۾ چيو هو تہ علم اليقين عين اليقين جو حجاب آهي.

حق اليقين مان مراد سالڪ جو حق تعاليٰ جو پنهنجي ذات ۾ مشاهدو آهي ۽ اتي سالڪ حق جي ذات کي پنهنجو عين سمجهي ٿو. اهو حق اليقين دراصل بقا بالله جي صورت ۾ حاصل ٿئي ٿو. هتي پهچڻ کانپوءِ علم ۽ عين وارا يقين ٻئي هڪ ٿي وڃن ٿا.

[التعريفات جرجاني ص67، معارف لدنيہ اردو ص 105 ۽ 106، مڪتوبات دفتر اول ص 338 ۽ 339]

ص٧٥س٦: والوراء ثم وراءُ الوراءِ

عام طور صوفي جڏهن اهڙي منزل تي پهچن ٿا، جتي هو پاڻ کي ذات حق سان هڪ سمجهن ٿا تہ ان کي آخري مقام قرار ڏين ٿا. امام ربانيءَ جو چوڻ آهي تہ اها هڪ عارضي حالت آهي. هو چوي ٿو عالم خلق کان مٿي عالم امر آهي ۽ ان کان مٿي اسماء وشيونات جا ظلي، اصلي، اجمالي ۽ تفصيلي مرتبا آهن ۽ انهن سڀني مرتبن کان پوءِ حقيقي مطلوب کي تلاش ڪرڻ گهرجي. اها جستجو ڪن خوشنصيبن جي حصي ۾ اچي ٿي. لهذا معبود حقيقيءَ کي وراءُ الوراء ۾ تلاش ڪرڻ گهرجي ٻئي هنڌ هو صاف چوي ٿو تہ مطلق جي انتها وراءُ الوراء آهي. انهيءَ جي وضاحت وري هيءَ آهي تہ انهيءَ خبر جي حاصل ٿيڻ کانپوءِ جيڪڏهن عروج واقع ٿئي ٿو تہ اهو حيرت جي ڪُنَ وانگر آهي جنهن کان پوءِ وري اهي سڀ خبرون پٺتي رهجي وڃن ٿيون.

هڪ ٻئي مڪتوب ۾ هو چوي ٿو تہ اها ذات پاڪ انهن سڀني نسبتن کان وراءُ الوراء يعني مٿي آهي، بلڪ عالم يعني ڪائنات سان ان جو واسطو خالق ۽ مخلوق وارو آهي ۽ ان کانسواءِ ٻي ڪا نسبت ڪونهي.

[مڪتوبات اردو دفتر اول مڪتوب ٢٨٥،ص ٣٥٨ دفتر دوم مڪتوب اول ص ٢٥]

ص٧٥س١٤ ۽ ١٥

راز درون پرده ز رندان مست پرس
کين حال نيست صوفي عالي مقام را

هي مصراعون ايران جي مشهور شاعر حافظ شمس الدين (وفات 793 / 1391) جي ديوان جي هڪ غزل مان ورتل آهن. اها تسليم شده حقيقت آهي ته فارسي غزل جي شاعريءَ ۾ حافظ شيرازي کي چوٽيءَ جو شاعر مڃيو ويو آهي. سندس غزل جي سموري شاعري ۾ شراب ۽ جام جو ايترو ذڪر آهي، جو ظاهر بين ڪيس ان لحاظ سان ياد ڪن ٿا. ليڪن جيڪي شراب جي ڪنايي کي حقيقت جي حوالي سان ڏسن ٿا، اهي ڪيس وڏو صوفي شمار ڪن ٿا. بهرحال اها حقيقت آهي ته اسلامي دنيا جي وڏن ۽ معتبر صوفين جيڪي ساڳيءَ وقت عالم ۽ صاحب شريعت به هئا، تن پڻ حافظ جي شاعري کي تصوف جي معنيٰ ۽ تعبير ڏنو آهي ۽ امام رباني پڻ انهن ۾ شامل آهن جنهن مٿئين بيت کي ’ مبداء معاد‘ ۾ حوالي طور آندو آهي. هتي هيءَ ڳالهه پڻ قابل ذڪر آهي ته امام ربانيءَ کان اڳ سندس پيءَ عبدالاحد جي مرشد شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ جي مڪتوبات ۾ پڻ هي بيت گهٽ ۾ گهٽ پنج ڀيرا ڪم آندو ويو آهي.

مولانا اشرف علي ٿانوي ’عرفان حافظ‘ ۾ حافظ جي ڪيترن ئي غزلن جي متصوفانه تشريح ڪئي آهي جن ۾ اهو غزل پڻ شامل آهي. هو چوي ٿو ته هتي ظاهري صوفين جي دعويٰ جي مذمت ڪيل آهي ۽ سچائي ۽ صفائي جي اصل حالت تي زور ڏنل آهي چو ته اهي ئي حقيقت جي ويجهو آهن ۽ ان جا ڄاڻو آهن. امام ربانيءَ اهو شعر مبداء معاد ۾ آندو آهي جتي هو اها ڳالهه سمجهائي ٿو ته خدا جي ذات مشاهدي، رويت، وهم ۽ خيال ۾ نٿي اچي سگهي.

[مبدأ و معاد فارسي ص٤٨اردو ١٥٤ التڪشف عن مهمات التصوف ص 88 مڪتوبات قدوسيه اردو 282، 295، 354، 546، 564]

ص٧٥ س ٢٠: ان ربي عليٰ صراط مستقيم

هي الفاظ قرآن پاڪ جي سورة هود مان ورتل آهن ۽ پوري آيت هن ريت آهي: **انی توکلت علی الله ربی وربکم ما من دابة الا هو آخذ بنا صيتها ان ربی علیٰ صراط مستقيم** (١١: ٥٦) معنيٰ: بيشڪ منهنجو ڀروسو الله تي آهي جيڪو منهنجو رب آهي ۽ توهان جو پڻ. ڪوئي ساهوارو اهڙو

نہ آهي جنهن جي چوٽي سندس هٿ ۾ نہ هجي، بيشڪ منهنجو رب سنئين واٽ وارو آهي.

ابن عربي هن آيت مان اهو مفهوم ورتي ٿو تہ هن جهان ۾ هر شيءِ جنهن طريقي سان هلي رهي آهي، اها ئي ان لاءِ سڌي راهہ آهي ڇو تہ ان جو پالڻهار ان کي ائين هلائي رهيو آهي. هو چوي ٿو، 'چرندڙ پرندڙ جي پيشاني هن جي هٿ ۾ آهي ۽ منهنجو رب سڌي راهہ وارو آهي. تنهنڪري هر شيءِ پنهنجي رب جي سڌي راهہ تي آهي.'

ابن عربيءَ جي نظر ۾ فص هوديہ ۾ جيڪا احديت جي حڪمت سمايل آهي، ان جو مطلب آهي تہ افعال الاهي جي ڪثرت پويان حقيقت ۾ احديت ۽ ربوبيت آهي.

[فصوص الحکم " ذهين شاه تاجي ص ٣٢٢]

ص٧٦ س٤: ڪفر

ڪفر جي لغوي معنيٰ لڪائڻ، ڇپائڻ يا ڍڪڻ آهي. ليڪن صوفي ڪثرت کي وحدت ۾ لڪائڻ يا وحدت جي بحر ۾ سيني شين کي گم ڪرڻ کي چون ٿا. انهيءَ لحاظ سان هو چون ٿا تہ ڪافر اهو آهي جيڪو حق کي تعينات ۽ ڪثرت جي پردن ۾ ڍڪيل پائئي ٿو يا بلڪ هو ائين بہ چون ٿا تہ حقيقت کي مجاز ۾ مشاهدي ڪرڻ وارو بہ ڪافر آهي.

اوائلي صوفين وٽ هي اصطلاح انهيءَ معنيٰ ۾ مروج ناهي. البت سڀ کان پهرين منصور حلاج پنهنجي هڪ شعر ۾ ان کي استعمال ڪيو ۽ اهو شعر امام رباني پنهنجي مڪتوبات جي دفتر اول جي مڪتوب 268 ۽ دفتر دوم جي مڪتوب 95 ۾ آندو آهي.

ڪفرت بدين الله والڪفر واجب

لدي وعندالمسلمين قبيح

يعني مون الله جي دين کان نابري واري ۽ اهڙي نابري وارڻ مون تي تہ لازم آهي، پر اها ڳالهہ مسلمانن وٽ نهايت خراب آهي.

امام صاحب انهيءَ شعر جي سمجهاڻي سُڪر جي حوالي سان ڪئي آهي. پر ساڳئي وقت اها وضاحت بہ ڪري ڇڏي آهي تہ صحو سڪر کان مٿي آهي، البت هڪ مڪتوب ۾ ان جي وضاحت ڪفر طريقت ۽ ڪفر شريعت جي لحاظ سان ڪري ٿو ۽ چوي ٿو تہ شريعت جو ڪافر مردود آهي ليڪن طريقت جو ڪافر مقبول ۽ وڏي درجي وارو آهي. ڇو تہ اهو ڪفر يا استتار يعني لڪائڻ محبوب حقيقيءَ جي غلبي سبب آهي جنهن ڪري محبوب حقيقي کانسواءِ هيو سڀ ڪجهہ وسري ياگم ٿي وڃي ٿو.

بهرحال امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 31 ۾ پاڻ ان ڳالھ جو اقرار ڪيو آهي تہ مٿس بہ سڪرواري حالت رهي آهي جنهن تحت پاڻ هيءَ رباعي چئي هئائين:

اي دريغا ڪہ اين شريعت ملت اعمائي است
ملت ما ڪافري وملت ترسائي است
ڪفر وايمان زلف وروئي آن پري زيبائي است
ڪفر وايمان هر دو اندر راه مايڪتائي است

ترجمو: هاءِ افسوس هي شريعت انڌن جي طريقي وانگر آهي. اسان جو طريقو ڪافري ۽ اسان جي ملت ڪافرن واري آهي. ڪفر ۽ ايمان دراصل ان خوبصورت چهري جا زلف ۽ رخ آهن. ڪفر ۽ ايمان ٻئي اسان جي راه ۾ هڪجهڙا آهن.

انهيءَ ساڳئي مڪتوب ۾ اڳتي هلي انڪشاف ڪري ٿو تہ مٿس اها حالت ڪيترن سالن تائين طاري رهي ليڪن آخرڪار الله تعاليٰ جي خاص عنايت سبب مٿس اصل حقيقت واضح ٿي تہ سندس ذات بي مثل ۽ بي مثال، بي چون وبي چگون آهي.

تصوف جي تاريخ جو مطالعو پڙهائي ٿو تہ وچين ۽ پوئين دور ۾ ڪفرڪي صوفين خاص اصطلاحي معنيٰ ۾ استعمال ڪيو آهي. ليڪن مولانا رومي وري ان جي اجان هڪ ٻئي لحاظ کان سمجهاڻي ڏئي ٿو جيئن هن شعر ۾ چوي ٿو.

ڪفر وايمان نيست آنجائي ڪہ اوست
زانڪ او مغز است اين دورنگ اوست

ترجمو: ڪفر ۽ ايمان اتي ڪونہ آهن جتي هو پاڻ آهي. ڇو تہ اهو پاڻ مغزيا اصل آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

امير خسرو جو هڪ مشهور شعر آهي:

ڪافر عشقم مسلماني مراد رڪارنيست
هر رگ– من تارگشتہ حاجتِ زنار نيست

ترجمو: مان عشق جو ڪافر آهيان مون کي مسلماني نہ گهرجي.
منهنجي هر رڳ تار بنجي وئي آهي مون کي جيئڻ جي حاجت ناهي.
شاه عبداللطيف ڀٽائي جو هڪ بيت هن ريت آهي.

كافر ٿيءَ تہ ابهين باب شرع جا ڇڏ
من مشرڪن گڏ، تہ ويجهو ٿئين وصال کي

ويهين صديءَ ۾ علامہ اقبال پڻ چيو هو:

اگر هو عشق تو هي کفر بهي مسلماني
نہ هو تو مرد مسلمان بهي زنديق

انهي ڪري تصوف جي ڪتابن ۾ ڪفر حقيقي جي معنيٰ هن طرح پڻ ڏني وئي آهي. سالڪ جو ذات کي عين صفات ۽ صفات کي عين ذات سمجهڻ يا ذات حق کي هر جڳهہ تي ڏسڻ ڪفر حقيقي آهي. حق جي ذات کانسواءِ ٻي ڪنهن شيءِ کي وجود نہ سمجهڻ ۽ وحدت ۾ اهڙو رنگ چڙهي وڃڻ جو ماسوا يعني ٻي هر شيءِ کان پالهوٽي وڃجي.

اهڙيءَ طرح ڪفر مجازيءَ مان مراد حق تعاليٰ جي ناشڪري پڻ ورتي وئي آهي.

[مڪتوب 95، دفتر دوم، ص ٣٠٥]

ص٧٦ س١٤: عرفت ربي بجميع الاضداد

هيءَ حضرت ابوسعيد خراز رح جو قول آهي جيڪو امام ربانيءَ دفتر اول جي مڪتوب ١٩٨ ۾ آندو آهي. ان کان علاوه دفتر ٽئين جي مڪتوب ٧٣ ۾ ان تي نهايت دقيق بحث ڪيو آهي. ابن عربي وري فص ادريسہ ۾ چوي ٿو. 'ان الله تعاليٰ لايعرف الا بجمع بين الاضداد' يعني بيشڪ الله تعاليٰ کي ضدن کي جمع يا گڏ ڪرڻ کان سواءِ نٿو سڃاڻي سگهجي.

[مڪتوبات دفتر اول حصو ٻيو ص ٥٩ فصوص الحڪم عربي عفيفي ص٧٧]

ص٧٧س٢٤: فنا ۽ فناءُ الفناءِ

فنا مان مراد الله تعاليٰ جي ذات جي مشاهدي جي غلبي سبب ٻي سڀ مخلوق کي وساري ڇڏڻ آهي ۽ فناءُ الفناء جو مطلب آهي تہ جڏهن انهيءَ فنا جو شعور بہ باقي نہ رهي.

امام رباني ان جي سمجهاڻي هن ريت ڏني آهي سلوڪ جي انتها سير الي الله جي انتها پڻ آهي جنهن کي مطلق فنا جو نالو ڏين ٿا ۽ ان کانپوءِ جن جو مقام آهي جنهن کي سير في الله ۽ بقا بالله جو نالو ڏين ٿا.

[مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 21، ص 89 مڪتوبات دفتر اول مڪتوب، 21، 287 ص 382، 4157]

ص٧٦س٧: تناقض

تناقض جي لغوي معنيٰ آهي هڪ ٻئي کي ڀڃندڙ يا ٽوڙيندڙ. اصطلاحي معنيٰ موجب موت ۽ زندگي هڪٻئي جا نقيض آهن ڇو تہ اهي هڪ وقت ٻئي گڏ نٿا ٿي سگهن ۽ ٻئي ساڳئي وقت معدوم بہ نٿا ٿي سگهن يعني يا زندگي هوندي يا موت هوندو.

تناقض ۽ ضد ۾ هي فرق آهي، اهي بہ شيون جيڪي هڪ ٻئي جو ضد آهن هڪ وقت ٻئي گڏ نٿيون ٿي سگهن جيئن ڪارو ۽ اڇو. پر ٻئي معدوم ٿي سگهن ٿا جيئن انهن ٻنهي جي بجاءِ ڪو ٽيون رنگ ڳاڙهو يا پيلو هجي.

[مجدد الف ثاني يونس خان ص ٢٣٢]

ص٧٨س٧ طلب العبادة بعد الوصول شرڪ

وصول يا واصل ٿيڻ کانپوءِ عبادت شرڪ آهي. هيءَ قول ابن عربيءَ ڏانهن منسوب آهي.

[ميڪدهٔ محبت " تاليف محمد قاسم " ص ٣٩ بڪوششي دڪتر محمد حسين تسبيحي- انجمن فارسي " اسلام آباد]

ص ٧٨س ١٥ ۽ ١٦

شيخ گر شارب خمر اي مرغ خاڪ
بحر قلزم را زمر داري چہ باڪ

جيتوڻيڪ هي بيت مثنوي روميءَ مان ورتل آهي پر صحيح بيت هن ريت آهي:

اين نبا شد ور بودي مرغ خاڪ
بحر قلزم را ز مرداري چہ باڪ

البت شروعاتي بيت هن ريت آهي جيڪو مريد طرفان شيخ تي تهمت آهي.

شارب خمر است وسالوس و خبيث
مر مريدان را ڪجا باشد مغيث

معنيٰ: جيڪو (شيخ) شراب پيئي ٿو ۽ گهڻو ڳالهائي ٿو يا بدطينت آهي ته اهڙو پير مريدن جي ڪهڙي دستگيري ڪندو؟

دراصل صوفي مرشد جي مڪمل يا بي چون و چرا اطاعت تي زور ڏين ٿا.

هن سلسلي ۾ حافظ شيرازيءَ جو هي بيت اڪثر حوالي طور آڻن ٿا جيڪو ديوان جي پهرين غزل مان ورتل آهي.

به مي سجاده رنگين ڪن گرت پير مغان گويد
ڪ سالڪ بي خبر نبود زراه ورسم منزلها

معنيٰ: جيڪڏهن توکي پنهنجو پير مرشد چوي ته مصلي کي شراب سان ڌوءِ ته ائين ڪر، چو ته سالڪ يعني هن راهه جو پانديئڙو ومنزل جي هر رسم کان واقف آهي.

[مثنوي رومي دفتر دوم شعر ٣٣٠٨، -ص٢٩٥ ديوان حافظ محمد قزويني ودڪتر قاسم غني ص ٣]

ص٧٧س١٨: جمع الجمع

جمع مان مراد آهي ته سالڪ حق تعاليٰ جي مشاهدي ۾ اهڙيءَ طرح محو ٿي وڃي جو ٻي هر شيءِ کان لاتعلق ۽ بي خبر ٿي وڃي. ”جمع الجمع“ جو مطلب آهي مڪمل فنا جنهن کي الاستهلاڪ بالڪليته في الله يعني الله جي ذات ۾ ڪلي طور فنا پڻ ڪوٺين ٿا. هڪ ٻئي لحاظ سان اهو احديت جي مرتبي ڏانهن اشارو آهي.

امام رباني وري ان جو مطلب توحيد ۾ حق اليقين وٺي ٿو يعني جڏهن سالڪ حق جي مشاهدي ماڻڻ کانپوءِ وري خلق ۾ مشغول ٿي وڃي ٿو.

[شرح اصطلاحات تصوف گرد آورنده مير محمود حاجي ص22، اصطلاحات تصوف، ”ابن عربي“ ص 116، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 290-اردو ص408]

ص٧٨س٢٠۽٢١

ڪفر وايمان نيست آنجائي ڪه اوست
زانڪه او مغز است واين دو رنگ و پوست

هيءَ مثنويءَ روميءَ جي دفتر ٻئي جو بيت آهي، هن جي وضاحت جيئن بي رنگي اسير رنگ شد واري شعر تحت ٿي چڪي. مثنويءَ ۾ ٻيا به ساڳئي مفهوم وارا ڪيترا شعر آهن

ليڪن دفتر چوٿين ۾ رومي چوي ٿو تہ الله جا عاشق ڪفر ايمان ٻنهي کان بالاتر آهن ڇو تہ اهي خود ذات خداونديءَ سان مشغول آهن.

زانڪ عاشق در دم نقد است مست   لاجرم از ڪفر و ايمان برتر است
ڪفر و ايمان هر دوخود دربان اوست   ڪوست مغز و ڪفر ودين او را دو پوست

معنيٰ: جئن تہ عاشق هرگهڙيءَ نقد يعني اصل سان مست آهي تنهنڪري هو لازمي طور ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي. ڪفر ۽ ايمان ٻئي پاڻ ان ذات جا دربان آهن. اهو پاڻ مغز يا اصل آهي ۽ ڪفر ۽ ايمان ٻئي ان جا رنگ ۽ پوش آهن.

[مثنوي رومي قوام الدين خرم شاهي ص 296 ۽ 619]

ص٧٩س٢١ ۽ ٢٢

عجب نيست ڪ سرگشتہ بود طالب دوست
عجب آست ڪ من واصل وسرگردانم

هي شعر شيخ سعديءَ جي هڪ غزل مان ورتل آهي. امام ربانيءَ جي والد شيخ عبدالاحد جي مرشد شيخ عبدالقدوس گنگوهي چشتيءَ جي مڪتوبات ۾ هي شعر ڪيترا دفعا حوالي طور آندل آهي. امام رباني پاڻ هي شعر هڪ دفعو مڪاشفات عينيہ ۾ آندو آهي.

[مڪتوبات شيخ عبدالقدوس گنگوهي اردو"ص ٧١٨ڪليات شيخ سعدي" تهران"ص ٨٢٦]

ص٧٩س١٥: حضرت مجدد عليه الرحمة انهيءَ درجي کان مٿي ويو آهي

مجدد الف ثانيءَ جي ڪجهہ تحريرن مان ڪجهہ ماڻهن کي اهڙي غلط فهمي ٿي هئي تہ پاڻ حقيقت محمديءَ کان مٿي ترقي ڪئي اٿن يا اهڙي دعويٰ ڪئي اٿن. آخرڪار مولانا حسن دهلوي نالي عالم کائنس خط لکي ان جي وضاحت پڇي. پاڻ ان جو جواب مڪتوب ١٢٢ دفتر اول ۾ ڏنو اٿن.

اهو ئي ڪارڻ هو جو ان وقت جي وڏي عالم ۽ محدث شيخ عبدالحق محدث دهلوي بہ ساڻن خط وڪتابت ڪئي جيڪا پنهنجي جڳهہ تي موجود آهي.

[مڪتوبات دفتر اول اردو– ص شيخ عبدالحق دهلوي خليق احمد نظامي]

ص ۸۰س ۱۰ ۽ ۱۱

عنقا شڪارڪس نشود دام بازچين
ڪ اينجا هميشہ بدست است باد را

هي مصرع پڻ ديوان حافظ جي ڪنهن غزل جي آهي.

هنن شعرن ۾ اعليٰ متصوفانہ فڪر سمايل آهي. عنقا جو ڪنايو ذات خداونديءَ لاءِ آهي جنهن ۾ "ذات بحت" ڏانهن اشارو آهي. مطلب تہ جهڙيءَ طرح عنقا پکي جيڪو تصوراتي آهي جنهن جو ڪوبہ شڪار نٿو ٿي سگهي ۽ ان کي ڦاسائڻ لاءِ ڪوبہ دام يا ڦاهي ڪم نٿي اچي سگهي، اهڙيءَ طرح ذات خداونديءَ جو ڪو ادراڪ ڪري نٿو سگهي ۽ ان سلسلي ۾ سوچ ويچار يا فڪر ڪنهن ڪم جو ناهي.

شيخ اڪبر ابن عربي 'فتوحات مڪيہ' ۾ جتي هڪ هنڌ ڪيترن صوفي اصطلاحن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو، اتي 'عنقا' جي لاءِ چوي ٿو تہ 'اهو نہ موجود آهي نہ معدوم'.

امام رباني پڻ هي شعر هڪ کان وڌيڪ ڀيرا مڪتوبات ۾ حوالي طور آندو آهي. ان کانسواءِ هو عنقا تي ٻہ ٻيا شعر پڻ حوالي طور آڻي ٿو، جن ۾ عنقا جي تصور جي وڌيڪ سمجهاڻي ڏنل آهي:

چہ گويم باتواز مرغي نشانہ ڪ با عنقا بود هم آشيانہ
زعنقا هست نامي پيش مردم زمرغ من بود آن نام هم گم

معنيٰ: مان توکي ان پکيءَ جو ڪهڙو نشان ڏيان جنهن جو آکيرو عنقا سان گڏ آهي عنقا جو نالو تہ ماڻهن جي آڏو آهي، پر ان مون واري پکي جي نالي جي ڪنهن کي خبر ناهي.

[مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 126–260 ۽ 265ص 314، ص 218 ۽ 257 مڪتوبات دفتر سوم مڪتوب 44 ص 141مڪتوبات دفتر سوم مڪتوب 17 ص 21 فتوحات مڪيہ عثمان يحيىٰ جلد ١٤ص ١٩١]

ص ۸۱س ۱: اصلي ولايت ۽ ظلبي ولايت

امام رباني مڪتوب 302 دفتر اول ۾ ظلي ولايت جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ ان

ڪي ولايت صغريٰ بہ چون ٿا ۽ اها اولياءَ الله جي ولايت آهي. اصلي ولايت مان سندس مراد نبين جي ولايت آهي.

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص ٤٦٨]

ص ٨١ س ١٩: لوكنت متخذا احدا خليلا لا تخذت ابا بكر خليلا

هيءَ حديث صحيح بخاريءَ ۾ موجود آهي. امام ربانيءَ دفتر اول جي نهايت طويل مڪتوب 290 ۾ ڄاڻائي ٿو تہ حضرت علي رضي الله عنه ۽ حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه جي سلوڪ ۾ هي فرق آهي تہ حضرت علي جي سلوڪ ۾ معارف جو حصول آهي جڏهن تہ حضرت ابوبڪر واري سلوڪ ۾ خلت يا دوستيءَ ۽ محبت جو غلبو آهي. انهيءَ ڪري حضرت علي لاءِ باب العلم جو لقب آهي تہ حضرت ابوبڪر لاءِ خليل يعني دوست جو درجو آهي.

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص ٣٠١]

ص ٨٢ س ٧ هو پنهنجي ذات سان موجود آهي، وجود سان نہ.

امام رباني هي بحث معارف لدنيہ ۾ ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو تہ اها راءِ ان ڪري بهتر آهي چو تہ هوندئن خدا جي ذات ۽ وجود کي الڳ الڳ تسليم ڪرڻو پوندو. اها ڳالهہ باقي موجودات سان لاڳو آهي جيڪي پنهنجي وجود جي ڪري موجود ٿين ٿيون.

[معارف لدنيہ اردو ص ١١٨ ۽ ١٢١]

ص ٨٤ س ١٩: من عرف نفسہ فقد عرف ربہ

هيءَ صوفين وٽ تمام مشهور حديث آهي جيڪا تصوف جي اوائلي تصنيفن ۾ بہ ملي ٿي تہ پوين صوفين وٽ بہ عام آهي. امام رباني پنهنجي مڪتوبات ۾ چار دفعا هن حديث کي حوالي طور آڻي ٿو. اهڙيءَ طرح ابن عربي فصوص الحڪم توڙي فتوحات ۾ ان کي ڪيترا دفعا زير بحث آڻي ٿو.

[فرهنگ ماثورات متون عرفاني ص534 مڪتوبات دفتر اول وسوم، ص فصوص الحڪم " ص٥٢ ۽ ١٥]

ص٨٦ س٨: امام اعظم ابوحنيفہ

امام اعظم ابو حنيفہ (80 /699–150 /767) هو عراق جي تاريخي شهر ڪوفي ۾

پيدا ٿيو. سندس وڏا اصل ڪابل جا هئا. سندس زندگيءَ جا پنجويهه سال اموي دور حڪومت ۾ ۽ باقي ارڙهن سال عباسي دور ۾ گذريا. هڪ اندازي موجب پاڻ اسي هزار فقهي ۽ علمي مسئلن جا جواب ڏنائون، جنهن ڪري سندس هر طرف شهرت ڦهلجي وئي. وقت جي خليفي کين قضا جي منصب جي آڇ ڪئي، پر پاڻ انڪار ڪري ڇڏيائين. آخر خليفي ناراض ٿي کيس نظر بند ڪيو ۽ ڪن جي چوڻ مطابق کيس زهر ڏياريو ۽ انهيءَ حالت ۾ وفات ڪيائين.

امام ابو حنيفه جو وڏي ۾ وڏو علمي ڪارنامو اجتهاد جي لاءِ قرآن ۽ حديث کانپوءِ قياس کي استعمال ڪرڻ آهي. اهو ئي سبب آهي جو حنفي فقه ۾ وڌ ۾ وڌ لچڪ آهي جيڪو سندس ڦهلاءُ جو وڏي ۾ وڏو ڪارڻ آهي.

امام ابو حنيفه جي وقت ۾ ڪيترا اسلامي فرقا پيدا ٿي چڪا هئا، جن ڪيترا عجيب وغريب عقيدا ڦهلائي ڇڏيا هئا ۽ هر وقت هڪ ٻئي خلاف ڪفر جون فتوائون ڏيندا هئا. خاص طور معتزلا ۽ خارجي هن سلسلي ۾ سيني ڪان اڳتي هئا. مثلا معتزلن جو چوڻ هو ته جيڪو مسلمان گناه ڪبيره ڪري ٿو اهو ايمان وڃائي ويهي ٿو. امام ابو حنيفه جي راءِ آهي ته جيستائين ڪو گنهگار گناهه کي حلال يا جائز نٿو سمجهي تيستائين اهو ڪافر ناهي ڇو ته ايمان 'اقرار باللسان وتصديق بالقلب' يعني زبان سان اقرار ڪرڻ ۽ دل سان تصديق ڪرڻ کي چئبو آهي.

غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته امام ابو حنيفه جي صرف هڪڙي مجتهدانه راءِ اسلامي دنيا ۾ هر گهڙيءَ پيدا ٿيندڙ هڪ اڻ کٽ ڏڦيڙ کي نه رڳو ٻنجو ڏنو بلڪ اسلام ۽ ايمان جي هڪ نهايت جامع نهايت وسيع تعريف پيش ڪئي. امام صاحب جي اسلام بابت بنيادي عقيدن کي 'فقه الاڪبر' نالي ڪتاب ۾ مرتب ڪيو ويو آهي.

[سيرة النعمان شبلي نعماني، ڪراچي ص، ٧٨، الفقه الاڪبر " لاهور " ١٩٩٨]

ص٨٦س١٢ : محقق (صوفي) ۽ تاويلات

ابن عربي فتوحات ۾ صوفين کي فيلسوفن سان ڀيٽ ڪندي کين محقق ڪوٺي ٿو. ڪي صوفي قرآن شريف جي تاويلات يا تاويلي معنيٰ ڪن ٿا. گرهوڙي پاڻ اهڙي معنيٰ طرف بيت ٤٨ ۾ اشارو ڪيو آهي جتي هو ان بيت جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته مسجد اقصيٰ مان مراد ازلي عالم آهي ۽ مسجد حرام مان مراد هي جهان يا عالم وجود آهي. ابن عربي فصوص

الحڪم ۾ فص توحيد توڙي فص موسويہ ۾ اهڙيون تاويلات پيش ڪيون آهن. مثلا فص توحيد ۾ فاجر معنيٰ جيڪو مخفي امر کي ظاهر ڪري ٻڌائي ٿو ڪافر يا ڪفار جي معنيٰ جيڪو ظاهر ٺيٺ ڪانپوءِ ڳالهہ کي لڪائي ٿو. اغفرلي مان مراد 'مون کي لڪاءِ' ورتي ٿو. اهڙيءَ طرح دخل بيتي ۽ بيت مان مراد قلب ورتي ٿو. مومنين مان مراد عقول ۽ مومنات مان مراد نفوس ٻڌائي ٿو.

فص موسويہ ۾ تابوت جنهن ۾ حضرت موسيٰ کي وڌو ويو جڏهن هو ٻار هو، ان مان مراد ناسوت آهي. ان ڪنتم تعقلون ۾ تعقلون مان مراد اصحاب تقييد ورتي ٿو ڇو تہ عقل هڪ قسم جو قيد آهي. اهڙيءَ طرح مومنين مان مراد صاحب ڪشف ۽ شهود ورتي ٿو.

ابن عربيءَ ڏانهن ' تفسير ابن عربي' پڻ منسوب آهي جنهن ۾ هو قرآن جي هر آيت جي معنيٰ تاويلات جي رنگ ۾ ڪري ٿو. ليڪن جديد تحقيق مطابق اهو تفسير ابن عربيءَ جي نہ بلڪ سندس معتقد ۽ پوئلڳ عبدالرزاق ڪاشيءَ جي تصنيف آهي. ياد رهي تہ ڪاشي قونويءَ ڪانپوءِ ابن عربيءَ جو ٻيو وڏو شارح آهي ۽ سندس فصوص جي شرح ڄاتل سڃاتل آهي.

[فصوص الحڪم عربي عفيفي ص ٧٤ ۽ ١٩٨، تفسير ابن عربي " بيروت ٢٠٠١ع]

ص ١٠٠ س ٢: قلب چون

نڪلسن جي مثنوي روميءَ جي معياري متن ۾ هي شعر ان ريت ڪونهي. البت خود گرهوڙي فتح الفضل ۾ هن شعر ۾ قلب جي جاءِ تي قطب لفظ آندو آهي. اهو شعر هن ريت آهي.

قطب چون روح است وخلق اعضاءَ وتن
بستۂ روح است تدبير بدن

بهرحال بيت جي معياري پڙهڻي هن ريت آهي، جيڪا نڪلسن ۽ فروزا نفر نقل ڪئي آهي.

اوچو عقل وخلق چون اعضاءَ تن بستۂ عقلست تدبير بدن

معنيٰ: اهو (قطب) عقل وانگر آهي باقي مخلوق ان جي بدن جي عضون وانگر آهي. عقل جي هڙانهيءَ لاءِ ٻڌل آهي تہ جيئن بدن جي ڪم اچي.

مطلب تہ هي شعر قطب جي باري ۾ ٿي آهن.ياد رهي تہ صوفين وٽ قطب ۽ ابدال خاص قسم جا اوليا آهن جن جو ذڪر ابن عربيءَ وٽ بہ ملي ٿو. ان ڪان علاوه امام رباني پڻ

مڪتوبات ۾ ان طرف اشارا ڪري ٿو.

[فتح الفضل سنڌي غلام مصطفيٰ قاسمي ص 242 شرح مثنوي شريف۔ فروزانفر ص 872
مڪتوبات دفتر دوم مڪتوب ٤ ص ٣٥]

ص ٩٦ س ١٣ : عارف – مشاهدو – محاضرو

ابو نصر سراج مومن ۽ عارف جي وچ ۾ فرق ٻڌائيندي چوي ٿو مومن الله جي نور سان ڏسي ٿو پر عارف خود الله جي ذريعي ڏسي ٿو. مومن ڪي دل آهي پر عارف وٽ دل ڪونهي. مومن جي دل الله جي ذڪر سان مطمئن ٿي وڃي ٿي پر عارف الله ڪانسواءِ ٻي ڪنهن شيءِ سان مطمئن نٿو ٿئي.

عمرو بن عثمان مڪي جو قول آهي تہ جيڪي ڪجهہ دل ۾ غيب جي طرفان غيبي طور معلوم ٿئي اهو مشاهدو آهي. هو چوي ٿو تہ اهو اک سان ڏسڻ (معائنو جيڪو عين مان نڪتل آهي ۽ جنهن جي معنيٰ اک آهي) کان مختلف آهي، هو اهو بہ چوي ٿو تہ مشاهدي مان مراد محاضرو آهي ۽ محاضري جو مطلب هڪ ٻئي جي ويجهو اچڻ آهي. هو پنهنجي تصنيف ڪتاب المشاهده ۾ لکي ٿو تہ عارفن کي پنهنجي دلين ۾ الله تعاليٰ جو اهڙو مشاهدو نصيب ٿئي ٿو جنهن سان ڪين تقويت حاصل ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري هو هر شيءِ ۾ الله جو مشاهدو ڪن ٿا ۽ الله جي ذريعي سڄي ڪائنات جو مشاهدو ماڻن ٿا.

[ڪتاب اللمع – اردو – ص 79 ۽ ص 117]

ص ١٠١ س ١ : سالڪ مجذوب ۽ مجذوب سالڪ

جذب جو مطلب آهي تہ جڏهن حق تعاليٰ مهربان ٿي پانهي کي پاڻ ڏانهن ڇڪي، جڏهن تہ سلوڪ معنيٰ اهو طريقو يا رستو جنهن تي سالڪ يعني پنڌ ڪندڙ پاڻ محنت ڪري خدا تائين پهچي. جيتوڻيڪ جذب ۾ بہ سالڪ محنت ڪري ٿو ۽ اهو ازخود حاصل نہ ٿيندو.پر جڏهن اها مهل ايندي تہ ڪيس محسوس ٿيندو تہ سندس ڪوشش کان وڌيڪ اها ڪشش يا ڇڪ آهي جيڪا مٿس اثر انداز ٿئي ٿي. امام ربانيءَ دفتر اول جي مڪتوب 287 ۾ چوي ٿو تہ نقشبندين وٽ جذب سلوڪ کان مٿي آهي پر هن سلسلي ۾ خبردار رهڻ جي سخت ضرورت آهي چو تہ گهڻا اصلي منزل تي پهچڻ کان اڳ پاڻ کي مجذوب سالڪ سمجهي ويهن ٿا. امام رباني وٽ سالڪ مجذوب کي مجذوب سالڪ تي فضيلت حاصل آهي.

[مڪتوبات دفتر اول ص 370، معارف لدنيہ اردو ص 142]

ص ١٠١ س ٢٠: لولاڪ لما خلقت الافلاڪ

هيءَ حديث قدسي آهي جيڪا صوفين وٽ تمام گهڻي مشهور ۽ مقبول آهي.
مولانا رومي مثنوي جي پنجين جلد ۾ ان ڏانهن هن ريت اشارو ڪري ٿو.

با محمد بود عشق پاڪ جفت — بهر عشق اورا خدا لولاڪ گفت

معنيٰ: محمد ﷺ سان خدا جو اصل ڪان پيار هو تڏهن تہ ان جي پيار سبب چيائين لولاڪ.

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 44 ۾ لکي ٿو، جيڪڏهن حضور انور عليہ الصلواة والسلام جي ذات مبارڪ نہ هجي ها تہ خدا تعاليٰ مخلوق کي پيدا نہ ڪري ها ۽ پنهنجي ربوبيت يعني رب هجڻ جو اظهار نہ ڪري ها. پاڻ ڪريم جن تڏهن بہ نبي هئا جڏهن آدم عليہ السلام اجان پاڻي ۽ مٽيءَ ۾ هو.

[فرهنگ ماثورات متون عرفان ص 440 احاديث قصص مثنوي فروزانفر ص484 مڪتوبات دفتر اول اردو ص 163 ص 771]

ص ١٠٤ س ١٠: الصراح ڪتاب

الصراح لغت جو مشهور ڪتاب آهي. جنهن جو سڄو نالو 'شرح اسرار الوحي الاصح'.

ص ١٠٤ س ٢٥

ابن عربيءَ جي تصنيف آهي جنهن جو اصل نالو اسرار الوحي المعراج آهي.
[محيي الدين ابن عربي حيات وآثار ص108]

ص ١٠٦ س ١٦: رسالہ قشيريہ

امام ابو القاسم قشيري (376هـ کان 465 هـ) جو تعلق خراسان سان هو. تصوف جي تعليم ۽ تربيت وقت جي شيخ ابوعلي دقاق کان پرايائين.

سندس تصنيف جو شمار تصوف جي بنيادي ڪتابن ۾ ٿئي ٿو ۽ اهو 'ڪتاب اللمع' ۽ 'ڪتاب التعرف' کانپوءِ اوائلي تصنيف آهي. هجويري 'ڪشف المحجوب' ۾ رسالہ قشيريہ

منجهان ڪيترا حوالا ڏئي ٿو. قشيريءَ تصوف جي بنيادي اصطلاحن وقت، حال، مقام، جمع، فرق، فنا، بقا، حضور، صحو، سڪر وغيره جي نهايت سولي سمجهاڻي ڏني آهي.

[تصوف اسلام، عبدالماجد دريابادي، لاهور 1980]

ص١٠٦ س ١٤: عارف ۽ ڪبيره گناه

اذا احب الله عبدا لايضره ذنب. امام غزاليءَ احياءُ العلوم ۾ هيءَ حديث هن ريت نقل ڪئي آهي. اذا احب الله تعالىٰ عبدا لم يضره ذنب والتائب من الذنب كما لا ذنب له. يعني جڏهن الله تعاليٰ پنهنجي ٻانهي سان پيار ڪري ٿو ته ان کي سندس ڏوهه نقصان نٿو پهچائي. ڏوهه کان توبه ڪندڙ ائين آهي جيئن سندس ڏوهه هجي ئي ڪونه. ابن ماجه وري هن حديث جو فقط پويون حصو ڏنو آهي.

امام ربانيءَ وري مڪتوب 44 ۾ هن حديث جو پهريون حصو ڏنو آهي يعني اذا احب الله عبدا لايضره ذنب يعني جڏهن الله تعاليٰ ڪنهن ٻانهي کي دوست بنائي ٿو ته ان کي ڪوئي گناهه نقصان نٿو پهچائي. هو هن حديث جو اهو مطلب وٺي ٿو ته خدا پنهنجي دوستن يعني ولين کي اهڙيءَ طرح محفوظ رکي ٿو جو انهن کان پوءِ گناهه سرزد ٿي نٿو سگهي. هي جو چيو ويو آهي ته نبي گناهن کان معصوم آهن ۽ ولي گناهن کان محفوظ آهن مان پڻ اهو مطلب نڪري ٿو.

بهرحال 'مبدأ و معاد' ۾ امام رباني اوائلي لفظن جي ٿوري ڦير گهير سان ان کي مشائخن جو قول قرار ڏنو آهي. اهو هن ريت آهي 'من عرف الله لايضره ذنب' يعني جنهن کي الله جي معرفت نصيب ٿي انکي گناهه نقصان نٿو پهچائي. ليڪن ان جو مطلب بيان ڪندي هو چوي ٿو ته ان مان مراد آهي ته معرفت جي ملڻ کان اڳ جيڪي گناهه ڪيا اٿس، اهي نقصان نٿا پهچائن.

[احياءَ العلوم الجزء الرابع ص ٣٢١، مڪتوبات دفتر٢، اردو ص ١٦٣، مبدأ و معاد فارسي اردو١٤٦]

ص١٠٧ س ٢٤: تفكروا في آلائه ولا تفكروا في ذاته

هيءَ حديث آهي جيڪا امام غزاليءَ احياءَ العلوم جي ڪتاب التفڪر جي باب هيٺ آندي آهي. مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيف نفحات الانس ۾ پڻ ان جو حوالو موجود آهي.

ائين صدي هجري جي شروع ۾ لکيل تصوف بابت مشهور مثنويءَ گلشن راز ۾ محمود شبستري هن سلسلي ۾ هيٺين ريت اظهار خيال ڪيو آهي.

در آلا فکر کردن شرط راهہ است
ولي در ذات حق محض گناهہ است

يعني خدا جي نعمتن بابت غور وفڪر ڪرڻ بيشڪ انهيءَ راهہ جو شرط آهي.
ليڪن خدا جي ذات جي باري ۾ فڪر ڪرڻ گناهہ ڪانسواءِ ٻيو ڪجهہ ناهي.
[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص76 احياءَ علوم الدين الجزءُ الخامس ص204 نفخات الانس ص 506]

ص١٠٨ س١١: المواقف

المواقف علم ڪلام جو ڪتاب آهي ۽ ان جو مصنف علامہ عضد الدين الايجي القاضي آهي جنهن تي مختلف عالمن شرحون لکيون آهن جن ۾ مير سيد شريف جرجاني ۽ حسن چلپي شامل آهن. حسن چلپي 886هہ ۾ وفات ڪئي. عبدالحڪيم سيالڪوٽي پڻ شرح المواقف تي حاشيہ لکيو ۽ ان لحاظ ڪان هو پهريون عالم آهي جنهن پاڪ وهند ۾ هن ڪتاب تي شرح لکيو.
[ڪشف الظنون ص1891 عربي ادبيات " ڈاڪٽرز بيد احمد اردو ترجمو " ص 127]

ص ١١١ س ١٠: موت اختياري : موت ابيض, احمر, اخضر, اسود

هيءُ بحث ابن عربيءَ فتوحات مڪيہ جي ستيتاليهين باب ۾ ڪيو آهي جتي هو صوفين جي حوالي سان ڄاڻائي ٿو تہ وٽن موت چئن قسمن جو آهي يا موت جا چار قسم آهن. موت ابيض يعني اڇي موت مان مراد بک آهي, ڳاڙهي موت مان مراد نفس جي خواهشن جي مخالفت آهي, سائي موت مان مراد صوفيءَ جي پنهنجي لباس کي چتين سان سينگارڻ آهي, ڪاري موت مان مراد عام خلق جي طرفان ملندڙ ايذاءَ يا تڪليف کي برداشت ڪرڻ آهي.
[فتوحات مڪيہ, جلد چوٿون, ص 145 عثمان يحيىٰ, القاهره 1975ع, اصطلاحات تصوف اردو ص 80 ۽ 81]

ص١١١ س٢١: اختياري ۽ اضطراري موت

اضطراري موت معنيٰ روح ۽ بدن جي جدائي جيڪو عام موت آهي. اختياري موت نفساني خواهشن جي خاتمي ۽ جسماني لذتن کان منهن موڙڻ کي چون ٿا. موتو قبل ان تموتو ۾

انهيءَ موت طرف اشارو آهي. ليڪن هن موت جا ٻه چار قسم آهن (1) موت ابيض (2) موت احمر (3) موت اخضر (4) موت اسود انهن جي وضاحت اڳ ۾ اچي چڪي آهي.

[سرد لبران ص 308]

ص ١١٣ س ٥ الصوفی خاسر الدين

ص ١٣ س٦ الفقير لايجرى عليه القضاء

ٻئي تحقيق طلب آهن.

هن قول بابت وڌيڪ خبر نه پئجي سگهي. البت ابن عربي فتوحات مڪيه ۾ هن سان ملندڙ جلندڙ هي ٽي قول آڻي ٿو.

(١) الفقير لا يحتاج اليٰ نفسه ولا اليٰ الله

(٢) الفقير لا يفتقر الي نفسه ولي اليٰ ربه

(٣) الفقير عندي من لاقلب له ولا رب له

[ترجمه فتوحات مڪيه فارسي باب ٣٥ تا ٦٧، ص ٤٧٨]

ص ١١٤ س١٨ شرح مثنوی.

غالبا مثنوي روميءَ جي ڪا شرح وڌيڪ اشاري ڪانسواءِ اهو معلوم ڪرڻ مشڪل آهي ته هتي ڪهڙي شرح ڏانهن اشارو آهي.

ص١١٥ س١٠: اربعين امام غزالي

اربعين اسلامي دنيا جي وڏي مفڪر ۽ صوفي امام غزالي جي تصنيف آهي جنهن جو موضوع اخلاقيات آهي. هن ڪتاب جا ڪجهه باب سٺ جي ڏهاڪي ۾ سنڌيءَ ۾ شايع ٿيل آهن. ڪتاب جو ترجمو مولوي دين محمد اديب فيروز شاهيءَ ڪيو جنهن مثنوي روميءَ جي ڇهن دفترن جو پڻ سنڌيءَ ۾ منظوم ترجمو ڪيو هو.

[اربعين، آر ايچ احمد اينڊ برادرس، حيدرآباد 1961]

ص١١٥ س١٢: من عرف الله لايخفيٰ عليه شيءُ

يعني جنهن الله تعاليٰ کي سڃاتو ان لاءِ پوءِ ڪاشيءِ ڳجهي نٿي رهي. هيءُ قول حضرت اويس قرنيءَ ڏانهن منسوب آهي ۽ فريد الدين عطار جي مشهور تصنيف تذڪرة الاولياءَ ڪان

علاوه مولانا روميءَ جي ملفوظات مناقب العارفين ۾ پڻ آيل آهي.

[تذڪره الاولياءَ ص 27، دڪتر استعلامي]

ص١١٥س ٢١

طوالع – هجويري جو چوڻ آهي تہ هن مان مراد الله جي معرفت جي نور جو دل تي پاڇو پوڻ آهي. اهي هڪ قسم جون ڪيفيتون آهن جيڪي الاهي تجليات جي نتيجي ۾ سالڪ جي قلب ۾ پيدا ٿين ٿيون ۽ سندس باطن کي منور ڪن ٿيون.

[ڪشف المحجوب سنڌي، ص429 اصطلاحات تصوف، اردو، ص61]

لوامع – لمع جو جمع آهي. هن مان مراد روشني يا نور جا چمڪاٽ آهن جيڪي مبتدي ظاهري حواسن سان مشاهدو ڪن ٿا. انهن جو مثال چنڊ تارن جي روشنيءَ وانگر آهي.

هجويري چوي ٿو تہ هن مان مراد دل تي نور جو پنهنجن فائدن سميت ظاهر ٿيڻ آهي.

[لطائف اشرفي – اردو حصہ اول – ص – 347 ڪشف المحجوب – سنڌي، ص 429]

لوائح – لائحہ جو جمع آهي. هجويري چوي ٿو تہ هن مان مراد نفي جي هوندي پنهنجو مقصد حاصل ڪرڻ آهي. اهو وج جي چمڪاٽ وانگر ظاهر ٿئي ٿو ۽ وري گم ٿي وڃي ٿو. لوائح، لوامع، طوالع ذري گهٽ هم معنيٰ لفظ آهن جيڪي مبتدي حضرات تي ظاهر ٿين ٿا ۽ ترقيءَ جي راه تي گامزن آهن. پهرين منزل لوائح بي لوامع ۽ ٽين طوالع آهي. لوائح کنوڻ جي چمڪي وانگر ظاهر ٿي ختم ٿي وڃن ٿا لوامع ان جي مقابلي ۾ وڌيڪ روشن ۽ وڌيڪ دير تائين رهن ٿا ۽ انهن جو اثر پڻ رهي ٿو. طوالع انهن سيني ۾ روشني يا نور ۾ بہ وڌيڪ آهن ۽ گهڻي دير تائين بہ قائم رهن ٿا.

[ڪشف المحجوب، سنڌي، ص429 اصطلاحات تصوف، اردو، ص74]

ص١١٦س١١: تجلي صوري، معنوي ۽ اطلاقي

تجلي جي لغوي معنيٰ ظاهر ٿيڻ آهي. صوفين جي اصطلاح ۾ خدا جي ذات جي اسماء ۽ صفتن جو ڪنهن جي مٿان ظاهر ٿيڻ تجلي آهي. تجليءَ جا اڻ ڳڻيا قسم ٿي سگهن ٿا. بلڪ ابن عربيءَ جو خيال آهي تہ جيترا الله تعاليٰ جا اسماء آهن ۽ اهي بي حد آهن، تنهن ڪري انهن جون تجليون، بي انتها آهن. انهيءَ ڪري تہ هن عالم کي بہ انهيءَ ذات جي تجلي چيو ويندو آهي. ابن عربي جي هڪ ڪتاب جو نالو آهي ڪتاب التجليات جنهن ۾ هو ١٠٦ تجلين جو بيان ڪري ٿو.

امام رباني پڻ مڪتوبات ۾ ڪيترين تجلين بابت ٻڌائي ٿو. هڪ مڪتوب ۾ تجلي صوري بابت سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ جڏهن ڪنهن ڪي حسين شڪل يا صورت ڪي ڏسي ان ڪي حق سمجهڻ طرف گمان هليو وڃي تہ ان ڪي تجلي صوري چون ٿا. تاهم هو چوي ٿو تہ اها سلوڪ جي راهہ تي ٻارن واري حالت آهي.

تجلي معنوي جنهن ڪي صفاتي بہ چون ٿا جو مطلب آهي تہ جڏهن سالڪ جون صفتون الاهي صفتن ۾ گم ٿي وڃن. اهڙيءَ طرح افعالي ۾ وري هر اسم ۽ صفت جو فعل خدا تعاليٰ جو اسم ۽ صفت نظر اچڻ لڳي ٿو. تجلي اطلاقي يا تجلي ذاتي ۾ سالڪ جي نظر کان هر شيءِ اوجهل ٿي وڃي ٿي، بلڪ هو پنهنجو پاڻ کي بہ گم ڪري ويهي ٿو.

[مڪتوبات دفتر اول حصو ٢ ص٨٩رسائل ابن عربي ص١٤ مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص١٤ لوائح ص١١٠]

ص١١٨ س١٣ : هداية الفقيه

هن مان مراد گهڻو ڪري فقه جو مشهور ڪتاب هدايہ آهي جيڪو شيخ برهان الدين المرغيناني، (وفات 593/ 1215) جي تصنيف آهي، جنهن جي باري ۾ شيخ خليفہ ڪشف الظنون ۾ لکي ٿو تہ اهو قرآن وانگر فقہ ۽ قانون ۾ حرف آخر آهي. هن تي ڪيتريون شرحون لکيون ويون آهن، جن ۾ عنايہ، نهايہ ۽ الفتح الڪبير خاص طور مشهور آهن.

[Outlins of Islamic culture A.M.A shustry P_50]

ص١١٨ س٤ : ان العرض لايبقي زمانين

هيءَ قول اشاعره ڏانهن منسوب آهي ۽ اهو علم ڪلام جو وڏو بحث آهي. ان جو اهو مطلب آهي تہ هيءَ ڪائنات ۽ ان جي هرشيءِ هرگهڙيءَ ۽ هر لمحي بدلجي رهي آهي يعني نئين ٿي رهي آهي. البت عام مشاهدي ۾ اها ڳالهہ نتي اچي ۽ نہ عام طور سمجهہ ۾ اچي ٿي. انهيءَ کي اهل حق ' تجدد امثال' پڻ چون ٿا. ابن عربي فتوحات ۾ هن قول کي زيربحث آڻي ٿو. مولانا جامي مشهور تصنيف 'لوائح جامي' ۾ لائحہ ٢٦ ۾ انهيءَ جي پنهنجي مخصوص انداز ۾ تشريح ڪئي آهي.

[فتوحات مڪيہ جلد١٤ عثمان يحييٰ ص ٢٠٥ لوائح جامي فارسي/اردو ص١٠٥]

ص١١٨ س١٦ ۽ ١٧

صوفيان در دمي دو عيد كند
عنكبوتان مگسي قديد كند

هي شعر مشهور فارسي شاعر سنائي جو آهي. شرف الدين يحييٰ منيري (661-782ھ) جي مڪتوبات صدي جي مڪتوب 15 ۾ آيل آهي، جنهن جي وضاحت ۾ هو چوي ٿو تہ فاني صوفيءَ کي هر گهڙيءَ نئون وجود ملي ٿو. جيئن قرآن پاڪ ۾ ارشاد آهي يمحو الله مايشاءُ يثبت يعني الله جنهن کي گهري ان کي مٽائي ڇڏي ٿو ۽ جنهن کي گهري ثابت رکي ٿو. اهڙيءَ طرح هر گهڙيءَ مٽجڻ کانپوءِ نئون اثبات ملي ٿو. اها ئي صوفي لاءِ ٻني عيد آهي. يعني هڪ مٽجڻ يا فنا ٿيڻ سان ۽ ٻي اثبات يا بقا جي حاصل ٿيڻ سان.

[مڪتوبات صدي اردو، ص 139س]

ص١١٨ س١١ ۽ ١٢

بيزارم زان كهنہ خدائي كہ توداري
هر لحظہ مرا تازه خدائي دگر است

مولانا روميءَ ڏانهن هن شعر جو انتساب صحيح ناهي. مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجہ محمد معصوم جنهن جي مڪتوبات جا پڻ ٽي دفتر موجود آهن، دفتر اول جي مڪتوب 50 ۾ هن شعر جو حوالو ڏيندي ان کي مسعود بڪ نالي شاعر جو ڄاڻايو آهي. هن بيت جو مطلب سمجهائيندي هو لکي ٿو تہ جڏهن سالڪ جو باطني آئينو بشري ڪدورتن کان پاڪ صاف ٿئي ٿو ۽ ماسوي الله کان سندس باطن بلڪل خالي ٿي وڃي ٿو، جيڪو فنا جو نتيجو آهي تہ اهڙيءَ صورت ۾ منجهس اسماءِ الاهي جلوه گر ٿين ٿا، بلڪ هر هڪ اسم الاهي منجهس ظاهر ٿئي ٿو ۽ سالڪ اهو محسوس ڪري ٿو. مٿئين شعر ۾ انهيءَ ڪيفيت ڏانهن اشارو آهي. هڪڙي عام معنيٰ اها بہ ورتي وئي آهي تہ منهنجو خدا پراڻو نٿو ٿئي. ساڳئي شاعر هڪ ٻئي شعر ۾ انهيءَ ڪيفيت جي نهايت سولي سمجهاڻي ڏني آهي. اهو شعر پڻ خواجہ معصوم ساڳئي مڪتوب 50 جي شروع ۾ آندو آهي جيڪو هن ريت آهي:

رفت زمسعود بڪ جملہ صفات بشر
اوكہ همہ ذات بود باز همان ذات شد

معنيٰ: جڏهن مسعود بڪ جون مڙئي بشري صفتون وينديون رهيون ته هو پوءِ جيڪا ذات اصل ۾ هيو وري اها ساڳي ذات ٿي پيو.

مسعود بڪ شاعر جي سوانح جي باري ۾ ' تذڪره مخزن الغرائب ' جو مصنف شيخ احمد علي خان هاشمي سنديلوي لکي ٿو ته هو اصل ۾ بخارا جي پسگردائي جو رهاڪو هو، جيڪو وقت جي بادشاه کان ناراض ٿي هندوستان پهتو ۽ شيخ نظام الدين اولياء جي خليفي شيخ نصير الدين چراغ دهليءَ جو مريد ٿيو. آخر دهليءَ ۾ ئي وفات ڪيائين ۽ خواجه قطب الدين بختيار ڪاڪيءَ جي مزار جي احاطي ۾ مدفون ٿيو.

تذڪره جي مصنف سنديلوي جي لکڻ موجب هيٺيون مشهور شعر مسعود بڪ جي هڪ غزل جو مطلع آهي.

رسيدم من به دريائي ڪ موجش آدمي خوار است
نه ڪشتي اندران دريا نه ملاحي عجب ڪار است

معنيٰ: مان اهڙي درياءَ تي پهتس، جنهن جون موجون ماڻهوءَ کي ڳڙڪايو ڇڏين. اتي نه ڪا ٻيڙي آهي نکو ملاح، بس عجيب صورتحال آهي.

انهيءَ ساڳي غزل جي مقطع ۾ مسعود بڪ جو نالو هن ريت آيل آهي.

ايا مسعود بڪ چشتي سخن برقدر مردان گوي
نه ياري در جهان باشد زمانه پر ز اغيار است

يعني اي، مسعود بڪ چشتي، جيڪي ڪجهه چوين اهو مڙسن جي قدر مطابق چئج، ڇو ته زماني ۾ ڪو يار ڪونهي بلڪ اهو دشمنن سان ڀريو پيو آهي.

[تذڪره مخزن الغرائب تاليف شيخ احمد علي سنديلوي هاشمي جلد چهارم به اهتمام دڪتر محمد باقر- مرڪز تحقيقات فارسي ايران وپاڪستان ص 1371،] [مڪتوبات معصوميه باهتمام محترم لاله اسرار محمد خان 370 گاردن ويسٽ " ڪراچي صفحا 159 ۽ 165]

ص ١٢٠ س١٨ : عدم

عدم جي لفظي معنيٰ ناپيد آهي. ليڪن صوفين جي اصطلاح ۾ اهو وجود جي مقابل يا ان جو آئينو آهي. مشهور صوفي محمود شبستري گلشن راز ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو:

عدم آئينہ هستي است مطلق　　　　كزو پيداست عكس تابش حق

معنيٰ: عدم هستيءَ مطلق يا ذات خداونديءَ جو اهڙو آئينو آهي جنهن ۾ حق تعاليٰ جو تجلو يا عكس نظر اچي ٿو.

انهيءَ ڪري ڪي حضرات عدم کي اعيان ثابتہ جي برابر سمجهن ٿا. تڏهن تہ انهن کي معدومات جو نالو پڻ ڏين ٿا، ڇو تہ اهي خارجي طور هميشہ معدوم آهن. هن سلسلي ۾ مولانا روميءَ جو هڪ نهايت دلچسپ شعر آهي.

ماعدمهائيم　　　وهستيهائي　　　ما

تو　　وجود　　مطلقي　　فاني　　نما

معنيٰ: اسين عدم آهيون ۽ اسان جي هستي پڻ عدم آهي. تون سراسر وجود يا وجود مطلق آهين، بلڪ وجود فقط تنهنجو آهي، پر اهو ڏسڻ ۾ ڪونہ ٿو اچي. رومي هڪ ٻئي بيت ۾ عدم کي قدرت جو ڪارخانو ڪوٺي ٿو.

امام رباني توڙي ٻين نقشبندي صوفين وٽ عدم جي اجان وڌيڪ مخصوص معني پڻ آهي جنهن لاءِ خاص طور دفتر اول جو مڪتوب 30 ملاحظہ ڪرڻ گهرجي.

[گلشن راز ص 51 سرد لبران۔ ص253، مكتوبات جلد اول ص 116 مثنوي رومي نڪلسن، دفتر اول ش 601]

ص ٢٢٠ س ٢٢٠: ڪفر ۽ اسلام

صوفين وٽ ڪفر ۽ اسلام جي خاص اصطلاحي معنيٰ پڻ آهي، امام رباني دفتر اول جي مڪتوب ٢٩٠ ۾ ان کي 'حيرت ڪبريٰ' سڏيو آهي ان جي سمجهاڻي خاطر هيٺين فارسي شعرن جو سهارو ورتي ٿو:

عشق　بالاي　كفر　ودين　ديدم　برتراز　شك　واز　يقين　ديدم

كفر　ودين　ويقين　وشك　هر　چار　همہ　باعقل　هم　نشين　ديدم

چون　گذشتم　زعقل　صد　عالم　چون　بگويم　ڪ　كفر　ودين　ديدم

هرچہ　هستند　سد　راه　تو　هستند　سد　اسكندري　همه　ديدم

ترجمو: عشق کي ڪفر ۽ دين کان مٿي ڏٺم. ان کي شڪ ۽ يقين کان وڌيڪ ڏٺم. ڪفر، دين، يقين ۽ شڪ اهي چارئي عقل سان گڏ وينل ساٿي ڏٺم. پر جڏهن انهيءَ جهان جي عقل کي ڇڏي اڳتي وڌيم تڏهن خبر پئي تہ ڪفر ۽ دين اصل ۾ ڇا آهن. هتي جيڪي ڪجهہ آهي اهو رستي جي رڪاوٽ آهي ۽ اها ئي سدا سڪندري آهي.

اڳتي امام رباني لکي ٿو تہ انهيءَ حيرت کان پوءِ معرفت جو مقام آهي، ڏسڻو اهو آهي تہ انهيءَ دولت سان ڪنهن کي نوازيو وڃي ٿو. يعني 'ڪفر حقيقي' کان بعد 'ايمان حقيقي' جي حاصل ٿيڻ سان گڏ ڪنهن کي 'مقام حيرت' نصيب ٿئي ٿو.

[مڪتوبات دفتر اول حصو پهريو ص ٤١٨]

ص ١٢١ س ١١

الايمان بين الخوف والرجاءِ

هي الفاظ هڪ حديث جا آهن

[ڪلام گرهوڙي ڊاڪٽر دائود پوٽو ص ٣٥٠]

ص١٢٣ س٧: رضا جو مقام " مقام ۽ حال

مقام ۽ حال صوفين جا ٻہ بنيادي اصطلاح آهن.

مقام انهيءَ روحاني حالت کي چئجي ٿو، جيڪا سالڪ کي پنهنجي ڪوشش ۽ محنت وسيلي حاصل ٿئي. ان جي مقابلي ۾ حال خدا جي طرفان نصيب ٿئي ٿو، هڪڙا صوفي وري چون ٿا تہ حال جڏهن مستقل ٿئي ٿو تہ اهو مقام بنجي پوي ٿو. تصوف بابت اوائلي تصنيف ڪتاب اللمع ۾ ست مقام ڄاڻايل آهن جيڪي هن ريت آهن توبہ، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا، توڪل.

ابو نصر سراج جنيد بغدادي جي حوالي سان ٻڌائي ٿو تہ: حال، دل يا قلب جي اها ڪيفيت آهي جيڪا دائمي ناهي.

جيتوڻيڪ حال مجاهدي، عبادت ۽ رياضت جي نتيجي ۾ حاصل ٿئي ٿو. ليڪن اهو مقامات کان مختلف آهي، حال جا مثال هي آهن. مراقبو، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمينان مشاهدو ۽ يقين وغيره.

رضا جي مقام جي باري ۾ سراج رح لکي ٿو تہ اهو آخري مقام آهي، قرآن جي آيت رضي الله عنهم ورضوا عنه يعني الله انهن کان راضي ٿيو ۽ اهي کانئس راضي ٿيا ۽ انهيءَ مقام ڏانهن اشارو آهي.

امام رباني مبداءَ ومعاد ۾ پڻ رضا کي آخري مقام ڄاڻائي ٿو ۽ چوي ٿو تہ سلوڪ جي راهہ ۾ قدم رکڻ کان پوءِ ڪيس ٻارهين سال ۾ رضا جي مقام سان مشرف ڪيو ويو.

[ڪتاب اللمع اردو " ص 90 " 95، مبداءَ معاد " اردو " ص 161]

ص ١٢١ س ١١: الايمان بين الخوف والرجاءِ

هي قول جنيد سطحي وٽ مجذوب آهي.

[ڪلام گرهوڙي ڊاڪٽر داؤد پوٽو ص ٣٥٠]

ص ١٢٤ س١٨: عابد ۽ معبود

مڪتوبات امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب ٧٧ ۾ هيٺين عربي عبارت آندل آهي.

فالعباده الائقه بجناب قدسه تعالیٰ هی الصادرة من مراتب الوجوب لاغير فهو العابد والمعبود. يعني اها عبادت جيڪا الله تعاليٰ جي مقدس بارگاه جي لائق آهي، اها وجوب جي مرتبي منجهان ئي نڪري ٿي ۽ نہ ڪنهن ٻي هنڌان، تنهنڪري اهو ئي عابد آهي ۽ اهو ئي معبود! ٻين لفظن ۾ اهو مرتبو تڏهن حاصل ٿيندو جڏهن ٻانهو مڪمل فنائيت حاصل ڪندو.

[مڪتوبات دفتر سوم اردو ص

٢٢٤]

ص١٢٣ س ٧: ڏهہ مقام يا مقامات ......

تصوف جي اوائلي تصنيف ڪتاب اللمع ۾ ست مقام ۽ ڏهہ حال ڄاڻايل آهن.

اهي ست مقام هن ريت آهن: (1) توبہ (2) اورع (3) زهد (4) فقر (5) صبر (6) توڪل (7) رضا. ڏهہ احوال هن ريت آهن (1) مراقبہ (2) قرب (3) محبت (4) خوف (5) رجا (6) شوق (7) انس (8) اطمينان (9) مشاهده (10) يقين.

امام غزالي احياءُ علوم الدين جي چوٿين حصي ۾ مقامات ۽ احوال جو گڏيل ذڪر ڪري ٿو. بهرحال سيني صوفين توبہ کي اولين مقام شمار ڪيو آهي. ۽ اڪثر رضا کي آخري مقام ڄاڻايو آهي.

نقشبندي حضرات وري توبہ ۽ رضا جي درميان هي اٺ مقام ڄاڻائن ٿا. (1) زهد (2) توڪل (3) قناعت (4) عزلت (5) دوام ذڪر (6) توبہ (7) صبر (8) مراقبہ. هو انهن مقامات جي طي ڪرڻ کي ٽن تجلين سان وابستہ پڻ سمجهن ٿا جيڪي هن ريت آهن (1) تجلي افعالي (2) تجلي صفاتي (3) تجلي ذاتي. رضا جي مقام کانسواءِ باقي نو مقام تجلي افعالي ۽ صفاتي سبب حاصل ٿين ٿا. ليڪن رضا جو مقام تجلي ذاتي سبب حاصل ٿئي ٿو.

[ڪتاب اللمع اردو ص 61 ۽ 62،عمدة السلوڪ ص 217–218 مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 38،ص 147]

ص١٢٩ س٨: ان ڪل مصيبة .... الخ

تحقيق مڪمل ٿي نہ سگهي،

ص١٢٩ س ١٩ ۽ ٢٠

تعلق حجاب است بي حاصلي
چو پيوند ها بگسلي واصلي

هي ڪنهن مثنويءَ جو بيت آهي جيڪو هتي شيخ سعدي ڏانهن منسوب ڪيو ويو آهي. ليڪن اهو انتساب صحيح ناهي.

[نفحات الانس فارسي ص 1000]

ص ١٣٠ س١٥ العارف لايموت

هن شطح جي اصليت بابت خبر پئجي نہ سگهي. البت شيخ ابوالحسن خرقاني (وفات 426هہ) جو قول آهي تہ 'الصوفي غيرمخلوق' يعني صوفي مخلوق ناهي.

[ڪاشف الاسرار اسفرائني ص ١٣٩ ۽ چهل مجلس علاءُ الدولہ سمناني ص ٢٢٥، تذڪرة الاولياء، عطار " استعلامي " ص ٧٠١]

ص١٣١ س٤ ۽ ٥

از مرگ و زندگاني ما عشق فارغ است
دريا ولي بموج وحبابش نہ بستہ است

تحقيق مڪمل ٿي نہ سگھي.

ص١٣٣ س٦ عارف جامي

مولانا جامي لائحه ١٦ ۾ اصل عربي عبارت هن ريت آندي آهي.

فسبحان الله من احتجب بمظاهر نوره و ظهر باسبال ستوره يعني پاڪ آهي، اها ذات جيڪا پنهنجي نور جي جلوه گري ڪري لڪل آهي ۽ پنهنجي چهري تي نقاب اوڍڻ سبب جلوه آرا آهي. (لوائح جامي تسبيحي ص ٢٧، لوائح اردو فيضي، ص٣٣)

ص ١٢٨ س٩ : العجز عن درڪ الادراڪ ادراڪ العجز

هيءَ قول حضرت ابوبڪر صديق ڏانهن منسوب آهي. ليڪن اصلي مقولي ۾ آخري لفظ العجز ناهي. هتي شايد ڪاتب جي سهو سبب اچي ويو آهي. امام رباني پڻ هن مقولي کي مڪتوبات ۾ آندو آهي پر هو ان کان وڌيڪ جتي هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو تہ معرفت کان عاجز ٿيڻ عين معرفت آهي.

هي الفاظ بہ آٿي ٿو. فسبحان من لم يجعل للخلق اليه سبيلا الا بالعجز عن معرفته يعني پاڪ آهي اها ذات جنهن معرفت ۾ عاجزي ڪانسواءِ مخلوق لاءِ ٻيو ڪو چارو نہ ڇڏيو آهي.

ابن عربي وري فص شيشيہ ۾ هن مقولي تي پنهنجي نقطئہ نظر کان روشني وڌي آهي.

[مڪتوبات دفتر سوم مڪتوب ١٢٢ اردو ص ٣٩٥ فهارس تحليلي هشتگانہ آرٿر بيولر ص٤٢ فصوص الحڪم ذهين شاه تاجي ص١٠٦]

ص ١٣٤ س١ ۽ ٢

حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحيد همين است دگر حيلہ و غرور

هي هڪ مشهور رباعي جون بہ آخري سٽون آهن، مڪمل رباعي هن ريت آهي:

درڪون و مڪان نيست عيان جزيڪ نور
ظاهر شده آن نور بانواع ظهور
حق نور تنوع ظهورش عالم
توحيد همين است دگر و هم وغرور

معنيٰ: پنهي جهانن ۾ هڪ نور ڪانسواءِ ٻيو ڪو ظاهر ناهي اهوئي نور آهي، جيڪو ڪيترن قسمن ۾ ظاهر ٿيو آهي.

حق پاڻ نور آهي ۽ ان جا قسم قسم جا ظهور هي عالم آهي، اهائي توحيد آهي باقي سڀ ڪجهه اجايو خيال ۽ گمان آهي.

هيءَ رباعي شيخ سعد الدين حمويءَ جي آهي.

[The Quranic Sufism Mir Valiuddin P-177]

ص ١٣٤ س ١٢ : وجود جا ڇهه مرتبا

ذات خداوندي ۽ انسان يا خالق ۽ مخلوق جي تعلق جي صوفين هن ريت سمجهاڻي ڏني آهي. ذات جو اهو مرتبو يا حيثيت جيڪو مجرد آهي يعني ٻين سڀني شين کان الڳ آهي ايتريقدر جو صفات کان بہ الڳ آهي ان کي احديت جو مرتبو ڪوٺين ٿا. ان جا ٻيا نالا لا تعين، غيب مطلق، باطن وغيره بہ آهن. ذات جي اها حيثيت يا مرتبو نزولات کان پاڪ آهي.

نزول اول جنهن کي تعين اول بہ چون ٿا، مان مراد ذات جي اها حيثيت آهي جڏهن ان جو علم سندس ذات، صفات ۽ موجودات لاءِ اجمالي نوعيت جو آهي. يعني ان ۾ موجودات جي تميز ناهي، جيئن ٻج يا داڻي ۾ وڻ يا ٻوٽي جا پن، ميوو ۽ ٽاريون شامل آهن. ظاهر آهي تہ اهي سڀ ڳالهيون فڪري آهن ظاهري طور ائين ناهي. ذات جي ان حيثيت کي وحدت جو مرتبو ڪوٺين ٿا. ان جا ٻيا نالا حقيقة الحقائق، حقيقت محمدي ۽ قلم اعليٰ پڻ آهن.

نزول ٻيو يا تعين ثاني مان مراد ذات باري تعاليٰ جو پنهنجي ذات صفات ۽ سموري موجودات بابت اهو علم آهي جيڪو تفصيلي آهي. يعني جڏهن سندس علم ٻج مان ڦٽي نڪتل وڻ، ان جي پنن ۽ ميوي وغيره بابت آهي. ان کي واحديت چون ٿا. اعيان ثابتہ ۽ انساني حقيقت ان ۾ شامل آهن.

نزول ٽيون عالم ارواح کي چون ٿا جنهن ۾ ڪائنات جون اهي شيون اچي وڃن ٿيون جيڪي مجرد ۽ بسيط آهن ۽ ان کي عالم ملڪوت يعني روحن ۽ فرشتن جي دنيا پڻ چون ٿا. نزول چوٿون عالم مثال آهي جنهن ۾ اهڙيون شيون اچي وڃن ٿيون جيڪي لطيف ۽ ناقابل تقسيم آهن ۽ ٻين شين سان نٿيون ملن. اهو عالم ظاهري ۽ عالم ارواحن جي درميان گويا برزخ آهي.

نزول پنجون اهو ظاهري عالم يا جسماني عالم جنهن ۾ اهي مادي شيون شامل آهن جيڪي قابل تقسيم ۽ قابل تجزيہ آهن. انهيءَ کي عالم ناسوت ۽ عالم شهادت بہ سڏين ٿا.

نزول ڇهون خود انسان جو وجود آهي.

سمجهاڻي خاطر تنزلات ستہ يا ڇهہ نزول هيٺين جدول سان سمجهائي سگهجن ٿا:

مرتبيٰ اولي	مرتبہ ثاني	مرتبہ ثالث	مرتبہ رابع	مرتبہ خامس	مرتبہ سادس	مرتبہ سابع
ذات	تنزل پهريون	تنزل ٻيو	تنزل ٽيون	تنزل چوٿون	تنزل پنجون	تنزل ڇهون
احديت	وحديت	واحديت	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقيقت محمديہ	اعيانِ ثابتہ	×	×	×	×
لاتعين	تعين اول	تعين ثاني	×	×	×	×
×	لاهوت	جبروت	ملڪوت	×	ناسوت	×
مراتب الاهيہ			مراتبہ ڪونيہ			مرتبہ جامعہ

2- حضرات خمسہ

2-3 ظهور علمي　　　　　4-7 ظهور عيني

جيئن جدول مان ظاهر آهي تہ احديت، وحديت ۽ واحديت ٽنهي کي گڏي الاهي مرتبا پڻ ڪوٺين ٿا. ڪي وري احديت کي لاتعين، وحدت کي تعين اول ۽ واحديت کي اهڙي طرح روح، مثال ۽ جسم کي ڪوني مرتبا جو نالو ڏين ٿا. پڻ تعين ثاني چون ٿا. وري حقيقت محمديہ، اعيان ثابتيہ روح، مثال ۽ جسم کي گڏي حضرات خمس يا پنج حضرات چون ٿا.

ان ريت حقيقت محمدي ۽ اعيان ثابتہ جو گڏيل نالو ظهور علمي آهي جڏهن تہ روح مثال، جسم ۽ انسان کي گڏي ظهور عيني جو نالو ڏين ٿا.

جدول مان اهو پڻ واضح ٿئي ٿو تہ ذات ۽ احديت کان پوءِ انسان تائين پنج نزولات آهن ۽ ڇهين مرتبي ۾ انسان آهي پر اهو انهن سيني جو جامع آهي.

صوفي فڪر ۾ عام طور ۽ نقشبندي فڪر ۾ خاص طور تنزلات ستہ جي اها سمجهاڻي عام جام نظر اچي ٿي. سڀ کان پهريائين اهو تصور ابن عربيءَ جي فڪر ۾ جهلڪندي نظر اچي ٿو ۽ ان کان پوءِ محمود شبستري گلشن راز ۾ ۽ مولانا جامي لوائح ۾ ان کي تفصيلي انداز ۾ واضح ڪن ٿا. مولانا جامي مرتبہ اول کي لاتعين جو نالو ڏئي ٿو ۽ مرتبہ ثاني کي تعين اول ڪوني ٿو. لائحہ 16، 17 ۽ 24 ۾ هو انهن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو.امام رباني پڻ مڪتوبات ۾ تعين اول ۽ تعين ثاني جي پنهنجي مخصوص انداز ۾ تشريح ۽ تعبير ڪري ٿو.

سنڌ ۾ نقشبندي فڪر جي حوالي سان محمد زمان لوراي واري جو خاص مقام آهي ۽ اهو فڪر سندس حوالي سان اڳتي هلي سنڌ ۾ وڌيڪ ڦهليو. حمل فقير لغاري (وفات 1296هه) جيڪو درگاهه لوراي وارن جو مريد هو تنهن پنهنجي شاعريءَ ۾ حضرات خمس ۽ تنزلات ستہ بابت هيئن روشني وڌي آهي.

نزول واجب جا آهن پنج سمجهه تون تنين کي بي رنج
وحدت، واحديت، روح، مثال بي چون، عالم حس، سنيال
حضرت الخمسہ ان کي ڄاڻ ان کي ڄاڻي ذوالعرفان
احديت ساڻ وحدت ٿئو واحديت ساڻ آئيو ٻاهر
روح مثال شهادت جو هت هر شيءِ ۾ ٿيو آهي ظاهر

[التڪشف عن مهمات التصوف ص 40، قرآن اور تصوف ص 107، عمدة السلوڪ ص٢٣٤، ڪليات حمل ص ١١٦]

[The Degrees of Exislence Al _ Attas P _ 9]

ص ١٣٥ س٨: حقيقت محمديہ ۽ ٻج جو مثال

ابن عربيءَ جي هڪ ننڍي تصنيف جو نالو آهي 'شجرة الڪون' جنهن ۾ هو انهيءَ تشبيه جو پوريءَ ريت تفصيل يا وچور پيش ڪري ٿو. هو لکي ٿو جيڪڏهن هن سموري مخلوق يا ڪائنات کي وڻ وانگر تصور ڪجي تہ پوءِ سندن ذات گرامي ان وڻ جو ٻج يا ڦل آهي.

[شجرة الڪون عربي " اردو فيصل آباد ص٧٧سنہ ١٩٨٥]

ص١٣٦س ١٣ ۽ ١٤

مار تاراست نگردد نرود در سوراخ
راست شو تا بتواني بلحد گنجيدن

هن شعر بابت تحقيق مڪمل ٿي نہ سگهي.

ص١٣٧س ١٢ ۽ ١٣

چيست دنيا از خدا غافل بدن
ني قماش و نقره وفرزند و زن

هي شعر مثنوي روميءَ جي دفتر اول ۾ آهي.

هڪ لحاظ سان هن شعر ۾ مولانا روميءَ تصوف جو انقلابي نظريو پيش ڪيو آهي. ڇو ته عام طور تصوف جو مطلب اهو ورتو ويو آهي ته دنيا کان منهن موڙي ڇڏڻ يعني ايتريقدر جو زال ۽ ٻارن کان به پري رهجي. پر هتي مولانا رومي چوي ٿو ته سازوسامان، چاندي ۽ ٻار ٻچا، اهي دنيا ناهن. دنيا اصل ۾ خدا کان غافل ٿيڻ جو نالو آهي. ٻين لفظن ۾ تصوف 'رهبانيت' سان هم آهنگ نه بلڪ ان جي خلاف آهي. مثنويءَ ۾ هن سلسلي ۾ ڪيترا شعر ملن ٿا.

[مثنوي نڪلسن شعر ٩٨٣ – ص ٥٧]

ص ١٣٠ س ٤ : تعين

تعين مان مراد شيءِ جي اها امتيازي خاصيت آهي جنهن جي ڪري اها ٻين کان الڳ آهي ۽ ان جي ڪري ٻيون شيون ساڻس شريڪ ناهن. عام لفظن ۾ شين جي خارجي وجود کي به تعين ڪوٺيو وڃي ٿو.

امام رباني تعين أول کي وحدت جي برابر سمجهي ٿو ۽ ان کي ڪائنات ۾ جاري وساري قرار ڏئي ٿو. ان ڪانسواءِ هڪ ٻئي مڪتوب ۾ هو تعين علمي ۽ تعين ذاتي بابت پڻ سمجهائي ڏئي ٿو.

تعين اول جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته اهو ذات خداونديءَ جي اسماءَ، صفات شيون ۽ اعتبارات جي مرتبن جو جامع آهي. وري ان کي هڪ لحاظ کان حقيقت محمدي پڻ ڪوٺي ٿو. تاهم هي نهايت دقيق بحث آهي جنهن کي وڌيڪ مڪتوبات ۾ مطالعو ڪرڻ گهرجي. وڌيڪ وضاحت لاءِ ڏسو تنزلات سته جي سمجهاڻي.

[مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ص 152، دفتر اول، مڪتوب 260، ص 216
ڪتاب التعريفات جرجاني ص 38 مسئله وحدت الوجود ص 14]

ص ١٣٠ س ٢٣ : تون هر شيءِ کي هر شيءِ ۾ ڏسين

ابن عربي فص هارونيه ۾ چوي ٿو.

فان العارف من يري الحق في كل شيءِ، بل يراه عين كل شيءِ.
يعني عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيءِ ۾ ڏسي، بلڪ حق کي هر شيءِ جو عين ڏسي.
[فصوص الحڪم عربي عفيفي ص ١٩٢]

ص١٤٣ س ٤ ۽ ٥

گنج پنهان است علم معنوي
در تو آيد گدزخود بيرل شوي

هن شعر بابت تحقيق مڪمل ٿي نہ سگهي.

ص١٤٤ س ١ ڪان ٦: علم صورت پيشہً آب وگل است

نڪلسن جي مثنويءَ رومي جي دفتر اول ۾ صرف وچ وارا اشعار آهن.
[مثنوي رومي شعر ٣٤٤٧ ص ١٥٢]

ص١٤٥ س ١: دلائل خيرات

سيد محمد بن سليمان جزولي (وفات ٨٧٠هـ) افريڪا جو باشندو هو. هن علم جي تحصيل فاس شهر مراڪش ۾ ڪئي. اڳتي هلي مشهور صوفي سلسلي شاذليہ سان وابستہ ٿيو. دلائل خيرات ۾ هن صلواتون ۽ درود شريف جمع ڪيا آهن جيڪي اڳتي هلي نهايت مقبول ٿيا. ايتريقدر جو عام طور قرآن شريف جي تلاوت ڪانپوءِ دلائل خيرات جو ورد ڪيو ويندو آهي. دلائل خيرات جا اٺ حصا آهن يا منجهس 'اٺ حزب' آهن. اهو ان ڪري تہ جيئن هفتي ۾ ان جو ختم پورو ڪري سگهجي.

دلائل خيرات جون ڪيتريون شرحون لکيون ويون آهن پر هتي خبر ناهي تہ ڪهڙي شرح ڏانهن اشارو ڪيو ويو آهي.

[بيان البرڪات في ترجمتہ دلائل الخيرات ص ٩ عربي " سنڌي ترجمو عبدالوحيد جان سرهندي]

ص ١٤٥ س ١٨: اذا تم الفقر فهو الله

صوفين جي اصطلاح ۾ فقر مان مراد فنا في الله آهي ۽ اهو ڪاملن جو مرتبو آهي.

عطار منطق الطير ۾ ان کي سالڪ جي لاءِ ستين يعني آخري وادي يا منزل ڪوٺيو آهي. هفتمين وادي فقر است وفنا. گويا جڏهن فقر مڪمل ٿي وڃي ۽ محض نيستي حاصل ٿئي ته ان وقت الله تعاليٰ کانسواءِ ٻيو ڪجهه باقي نٿو رهي. امام رباني وڏيڪ وضاحت ڪندي چوي ٿو ته ان جو اهو مطلب هرگز ناهي ته فقير الله تعاليٰ سان متحد ٿي وڃي ٿو يا هو خدا بنجي وڃي ٿو. اهو ته سڌو سنئون ڪفر آهي.

[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص 87، مڪتوبات جلد اول مڪتوب 266، ص 258]

ص١٤٥ س١٠: الفقير من لا قلب له ولا رب ولا دين

ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فتوحات مڪيه ۾ هي شطح هن ريت آهي.

الفقير عندي من لا قلب له ولا رب ولا دين.

فخر الدين عراقي جي مشهور تصنيف 'لمعات' جي لمعه ٢٠ ۾ هيءَ عبارت شيخ علي الجريري جي حاٽايل آهي. ان ڪانسواءِ اتي فقر جي موضوع تي ٻيا به ڪيترائي اقوال آندل آهن. مثلا جنيد بغداديءَ جو هيءَ قول به اتي ملي ٿو. الفقير لايفتقر اليٰ نفسه ولا اليٰ ربه يعني 'فقير کي نه پنهنجي ضرورت آهي ۽ نه مالڪ جي' 'الفقير لايحتاج الي الله' به اتي ئي آهي، جنهن جي سمجهاڻي ڏيندي چيو ويو آهي ته 'احتياج' 'موجود' شيءِ جي صفت آهي. جڏهن فقير موجود ئي نه آهي ۽ هو نيستيءَ جي بحر ۾ آهي ته پوءِ ڪيس ڪو احتياج باقي نٿو رهي.

انهيءَ ساڳئي لمعي ۾ 'سواد اعظم' جو اصطلاح به استعمال ڪيل آهي.

درمذهب ما سواد اعظم اينست " کا ورا ز سواد فقر لبسي باشد

معنيٰ: اسان جي مذهب ۾ 'سواد اعظم' اهو آهي ته ان جو لباس فقر جي ڪاراڻ هجي.

[فتوحات مڪيه معارف ص ٤٢٨، ديوان عراقي لمعات ص ٣٧٦، ۽ ٣٧٧ اشعة اللمعات جامي ص، ١٢٧، Divine Flashes William Chittick PP 10_ 112]

ص١٥٢ س٦ ۽ ١٧

خلق مجنون است، مجنون عاقل است

خلق از احوال مجنون غافل است

هن شعر بابت خبر نه پئجي سگهي ته ڪنهن جو آهي.

متن ۾ آيل ڪتابن جا نالا


www.maktabah.org

ڪتاب ۾ آيل قرآن شريف جون آيتون



متن ۾ آيل حديثون ۽ ٻيون عبارتون

متن ۾ آيل کي خاص علمي ۽ صوفيانہ اصطلاح



نالن جي ڏسٽي

كتابيات- انگريزي

1, Abdur Rehman Jami	LAWAIH II E.H Whinfield M. Kazvini	IBF Lahore 1978
2, H- Attas, Syed M. Naquib	The Degrees of Existence	Tehran, 1996
3, Annemarie Schimmel	Mystical Dimensions of Islam	North Carolina 1975
4, Afhifi, A.E	The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn Arbi	SH. Ashraf Lahore 1979
5, Mehmud Shabistri	Gulshan-i-Raz E.H Whinfield	IBF Lahore 1978
6, Mir Valiuddin	The Quranic Sufism	SH. Ashraf Lahore 1978
7, S.A.Q. Hussaini	The Pantheistic Monism of Ibn Al-Arabi	SH. Ashraf Lahore1992
8, Nicholson, R.A	Khashf Al-Mahjub	London 1959
9,	The Mathnvi of Jalaluddin Rumi 8 vols	1926-1940
10, E.G. Brown	A Literary History of Persia	Cambridge 1964
11, Arberry A.J	Sufism	George Alen & Unwin Ltd 1963
12, Arberry A.J	Classical Persian Literature	1958
13, Nizami, K.A	The life & Time of Shaikh Nasiruddin Chiragh	Dehli 1991

14, Sayid Athar Abbas Rizvi	A History of Sufism in India 2 vols	Suhail Academy Lahore 2004
15, William C. chittick	Divine Elashes (Lamat)	2001
16, =	The Meccan Revelations Selections	2004
17, =	Sufism: A short Indtroduction	2005
18, N.A Baloch Dr.	Lands of Pakistan	Islamabad 1995
19, Riazul Islam	Sufism in South Asia	Oxford, Pakistan 2002
20, S.H. Nadeem, Dr	Arabic Mystical Poetry	Islamic Book Science, Lahore 1979
21, Ansar Zalid Khan	History and .... of Sindh	Royal Block Company Karachi 1980

كتابيات– عربي

1– محمد فواد عبدالباقي — المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم دار الحديث قاهره– الطبعة الاولىٰ– 1996

2– ابن عربي — تفسير ابنِ عربي– دار الكتب العلميه بيروت 2001

3– الامام ابي حامد محمد الغزالي — احياءَ علوم الدين– دار الغد جديد– مصر 2005

4– = = = — احياءَ علوم الدين– المكتبه السبحانيه كانسي روڈ– كوئٹه– 1998

5– ابن عربي — فصوص الحكم والتعليقات عليه ابوالعلا عفيفي ناصر خسرو– تهران– آخر ماه، 1370

6– = = = — الفتوحات المكيه في معرفة الاسرار المالكيه والملكيه دار احياءَ التراث العربي– بيروت– (1–4)

7– = = = — الفتوحات المكيه تحقيق و تقديم عثمان يحييٰ تصدير و مراجه ابراهيم مدكور– پارس– (1–13)

8– = = = — رسائل ابن عربي– (1–2) دار احياءَ التراث العربي بيروت 1999.

9– = = = — محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار

10– حاجي خليفه — كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون (1–6) دار الفكر بيروت– 1999.

11– كمال الدين عبدالرزاق كاشاني — شرح فصوص الحكم– مجيد هادي زاده تهران 2004

12– صدر الدين قونوي — فكوك– ترجمه و متن كتاب مقدمه و تصحيح محمد خواجوي– انتشارات مولىٰ تهران– 1427

13- خواجه عبدالله انصاري	فهرست تفسير كشف الاسرار وعده الابرار بـ كوشش دكتر محمد جواد شريعت انتشارات امير كبير، تهران 1362
14- مولانا عبدالرحمن جامي	الدرة الفاخره- نكولا هير و علي موسوي، تهران 1358



كتابيات- فارسي

1. عبدالرحمان جامي	لوائح
2. = =	نفحات الانس تصحيح دكتر محمود عابدي- تهران
3. = =	مثنوي هفت اورنگ آقاي مرتضي- تهران
4. = =	نقد النصوص في شرح نقش الفصوص
5. = =	اشعة اللمعات جامي- تصحيح حامد رباني- تهران- ناصر خسرو
6. فخر الدين عراقي	ديوان كامل مقدمه و تصحيح اسماعيل شاهرودي انتشارات فخر رازي- تهران
7. شيخ سعدي شيرازي	كليات سعدي بامقدمه و تصحيح شادروان محمد علي فروغي- نشر طلوع- تهران
8. خواجه محمد پارسا	فصل الخطاب مقدمه و تصحيح جليل مسگر نژاد-مركز دانشگاهي-تهران
9. = =	رساله قدسيه بامقدمه و تحشيه ملك محمد اقبال انتشارات مركز تحقيقات فارسي ايران و پاكستان
10. عبدالرزاق كاشاني	اصطلاحات الصوفيه فارسي ترجمه محمد خواجوي- انتشارات مولیٰ- تهران
11. باقر صدري نيا	فرهنگ ماثورات متون عرفاني- سروش- تهران
12. حضرت مجدد الف ثاني	مكتوبات امام رباني جلد اول و دوم مقدمه تصحيح- حسن زراعي- ايوب گنجي- تهران
13. " "	معارف لدنيه- فارسي- اردو- اداره مجدديه- ناظم آباد
14. " "	مكاشفات عينيه- فارسي- اردو كراچي
15. " "	مبدأ معاد- فارسي- اردو

16. شيخ محمود شبستري — گلشن راز (باغ دل)

17. شمس الدين محمد لاهيجي — شرح گلشن راز
مقدمه تصحيح محمد رضا بزرگي– انتشارات زوار– تهران

18. دكتر سيد جعفر سجادي — فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفاني
انتشارات طهوري– تهران

19. فتوحات مكيه — ترجمه فارسي و تعليق
باب 1 تا 325 — محمد خواجوي– انتشارات مولىٰ– تهران

20. فريد الدين عطار — ديوان عطار– بديع الزمان فروزانفر– تهران

21 = = — منطق الطير– سيد صادق گوهرين– تهران، 1365

22 = = — تذكره الاوليا– دكتر استعلامي
انتشارات زوار– تهران

23. سيد محمد خالد غفاري — فرهنگ اصطلاحات آثار شيخ اشراق
انجمن آثار و مفاخر فرهنگي– تهران

24. خواجه شمس الدين محمد حافظ شيرازي — ديوان حافظ
باهتمام محمد قزويني و دكتر قاسم غني
كتابفروشي زوار– تهران

25. فخر الدين علي بن حسين واعظ كاشفي — رشحات عين الحياه– دكتر علي اصغر معينيان

26. دكتر سيد صادق گوهرين — شرح اصطلاحات تصوف (1–4)
انتشارات زوار– 1376

27. نور الدين عبدالرحمان اسفرائني — كاشف الاسرار باهتمام هرمان لندلت تهران 1383

28. شيخ علاو الدوله سمناني — چهل مجلس تحرير امير اقبال سيتاني
به اهتمام عبدالرفيع حقيقت– انتشارات اساطير 1379

29. سعيد نفيسي — سرچشمه تصوف درا ايران– انتشارات فروغي
تهران– 1377

30. دڪتر سيد محمد دامادي
ابوسعيد نامہ شماره 1973– تهران

31. ڪيخسرو اسفنديار
دبستان مذاهب (1–2) تهران 1362

32. شاه لطف الله قادري
منهاج المعرفت قلمي
مملوڪ ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ

33. بلوچ خان ٽالپر
فردوس العارفين قلمي– فوٽو اسٽيٽ

34. شيخ عبدالرحيم گرهوڙي
فتح الفضل– قلمي– فوٽو اسٽيٽ

35. مخدوم ابوالحسن ڏاهري
ينابيع الحياه الابديہ– قلمي فوٽو اسٽيٽ
اصل مملوڪه مڪتبہ مجدديہ نعيميہ ملير ڪراچي

36. محمد ادريس السندي ۽
مخدوم سليم الله صديقي
خزينہ المخطوطات– سنڌي ادبي بورڊ 2006

37. مخدوم ابوالحسن ڏاهري
ڪچڪول نامہ– تحقيق تحشيه
غلام مصطفيٰ قاسمي– شاه ولي الله اڪيڊمي
حيدرآباد– 1965

38. محي الدين ابن عربي
ماز بالاييم و بالامي رويم
ترجمه فارسي ڪتاب الاسراءِ الي مقام الاسري
مترجم دڪتر قاسم انصاري، تهران، 1380
رسائل ابن عربي ترجمه نجيب مايل هروي
انتشارات مولي، تهران 1382

29. ڊاڪٽر گل حسن لغاري
بنيان المشيد جو سنڌي ترجمو عرفان جي واٽ
سنڌ نيشنل اڪيڊمي، حيدرآباد، 2002

30. مولانا جلال الدين رومي
مثنوي معنوي
تصحيح مقدمہ، ڪشف الابيات– قوام الدين
خرمشاهي، انتشارات ناهيد– 1375– تهران

31. بديع الزمان فروزانفر
احاديث و قصص مثنوي
موسسہ انتشارات امي رڪبير– تهران 1376

32. = =
ڪتاب فيہ ما فيہ ازگفتار مولانا جلال الدين
موسسہ انتشارات امير ڪبير– 1379

.33 = =	شرح مثنوي شريف- انتشارات زوار- 1379
34. عبدالباقي گولپينارلي	نثر و شرح و مثنوي شريف جلد اول تا سوم ترجمہ و توضيح توفيق سبحاني- 1374
35. شيخ احمد علي خان سنديلوي	تذكره مخزن الغرائب- جلد اول تا پنجم بہ اهتمام دكتر محمد باقر
36. شيخ روز بهان بقلي شيرازي	كتاب عبهر العاشقين دكتر هنري كاربن و دكتر محمد معين- تهران 1383
.37 = =	شرح شطحيات روز بهان بقلي بہ تصحيح هنري كاربن- انتشارات طهوري، 2006
38. لوئي ماسينون	قوس زندگي منصو حلاج ترجمہ دكتر عبدالغفور رون فرهادي انتشارات بنياد فرهنگ ايران 58- خرداد ماه 1348
39. نجيب مايل هروي	عين القضاه همداني- نشرني- تهران- 1374
40. سيد عبدالقادر	حديقه الاوليا- تصحيح- سيد حسام الدين راشدي- 1967
41. مخدوم ابراهيم خليل	تكملہ مقالات الشعراءِ- مرتبہ سيد حسام الدين راشدي، سندي ادبي بورڊ- كراچي- 1958
42. نياز همايوني	ملوك الكلام منظوم فارسي ترجمہ ابيات سندي- حيدرآباد 1977

كتابيات اردو

1. حضرت مجدد الف ثاني — مكتوبات– اردو ترجمہ
مولانا سيد زوارحسين شاه
ناشر اداره مجدديہ– كراچي– 1988– 1993
2. = = — رساله تهليله مع اردو ترجمہ– 1983
3. = = — حضرت مجدد الف ثاني كا نظريہ توحيد
4. ڈاكٹر برهان احمد فاروقي — علم و عرفان پبلشرز، لاهور 1999
5. خواجہ محمد معصوم سرهندي — مكتوبات معصوميہ اردو ترجمہ سيد زوار حسين شاه كراچي– 1986
6. ڈاكٹر زبيد احمد — عربي ادبيات مين پاک و هند كا حصہ
ترجمہ شاهد حسين رزاقي– ثقافت اسلاميہ، لاهور 1991
7. امام محمد غزالي — رسائل جلد اول– اردو ترجمہ
دار الاشاعت اردو بازار كراچي 1990
8. امير خورد — سير الاوليا– ترجمہ اعجاز الحق قدوسي
9. حامد بن فضل الله جمالي — سير العارفين مترجم محمد ايوب قادري
مركزي اردو بورڈ، لاهور 1976
10. سيد مصباح الدين عبدالرحمان — بزم صوفيہ– لاهور 1988
11. الطاف احمد اعظمي — وحدت الوجود ايک غير اسلامي نظريہ، لاهور 1997
12. سيد طاهر حسين بخاري — وحدت الوجود– هشت نگري– پشاور– 2006
13. ڈاكٹر مير ولي الدين — قرآن اور تصوف، لاهور، 1979
14. = = — رموز عشق، لاهور 1979
15. = = — مدارج السلوک، كراچي، 1978
16. سيد اسماعيل حسيني قادري ملتاني — نور الحقيقت
ترتيب تسهيل حواشي سيد عطاءُ الله حسيني
گرديزي پبليكيشن كراچي 1981

17. سید محمد غیاث نور بخش جیلاني	مفاتیح الاعجاز في شرح گلشن راز مترجم محمد نور عالم حنفي چشتي، لاهور بار اول
18. سید مخدوم الحسیني القادري النظامي	مخدوم الاعجاز اردو شرح کامل گلشن راز– حیدرآباد– دکن– 1342
19. ڈاکٹر محمد لقمان السلفي	تصوف کو پهچانئے – ترجمہ نقي احمد ندوي دار الداعي للنشر والتوزیع ریاض، 2002ع
20. پروفیسر محمد عبدالرشید فاضل	شرح لوائح جامي، کراچي 1985
21. سید فیض الحسن فیضي	لوائح– تصوف فائونڈیشن لاهور، 1999
22. سید عارف نوشاهي علي اصغر حکمت	جامي رضا پبلیکیشنز لاهور– 1983
23. سید محمد حسیني گیسودراز	یازده رسائل فارسي مع اردو ترجمہ 1967 مولانا قاضي احمد عبدالصمد فاروقي کراچي
24. مخدوم شیخ احمد یحییٰ منیري	مکتوبات صدي مرتب ڈاکٹر شاه محمد نعیم ندوي کراچي 2001
25. = =	فوائد رکني
26. شیخ عبدالقدوس گنگوهي	مکتوبات قدوسیہ– ترجمہ مولانا الحاج واحد بخش سیال 2004
27. ڈاکٹر عبدالمجید سنڌي	پاکستان مین صوفیانہ تحریکین سنگ میل پبلیکیشنز لاهور، 1994
28. شاه غلام علي دهلوي	مقامات مظهري تحقیق و ترجمه محمد اقبال مجددي، لاهور، 2001
29. ڈاکٹر محسن جهانگیري	محي الدین ابنِ عربي مترجم احمد جاوید سهیل عمر اداره ثقافت اسلامیہ، لاهور– 1999

30. بابا ذهين شاه تاجي	فصوص الحكم – ابنِ عربي ترجمه تنبيهات و تشريحات – كراچي 1981
31. = =	فتوحات مكيہ جلد اول ترجمه و تشريح – كراچي 1996
32. محمد عطاءُ الله	تحقيق الامم في شرح فصوص الحكم
33. مولانا عبدالقدير صديقي	پشاور 1983
34. محمد رياض قادري	شرح فصوص الحكم والايقان علم و عرفان پبلشرز، لاهور – 2006
35. مولانا محمد مبارک العلي	فصوص الحكم ترجمه كنوز اسرار القدم بتصحيح محمد عبدالغفار لكهنوي مطبع احمدي كانپور – 1311 ھ
36. محمد شفيع بلوچ	شيخ اكبر محي الدين ابنِ عربي مكتبه جمال، لاهور – 2006
37. ڈاكٹر الف – د – نسيم	مسئلہ وحد الوجود اور اقبال بزم اقبال، لاهور 1992
38. مولانا محمد ادريس كاندلوي	علم الكلام مكتبه عثمانيہ، لاهور 1996
39. مولانا محمد يوسف نانوتوي	جواهر الفرائد شرح اردو شرح العقائد المصباح لاهور.
40. مولانا عبدالاحد	كنز الفرائد شرح اردو شرح العقائد مكتبہ شركت علميه – ملتان
41. خليق احمد نظامي	تاريخ مشائخ چشت ندوة المصنفين دهلي – 1953
42. = =	حيات شيخ عبدالحق محدث دهلوي ندوة المصنفين دهلي – 1953
43. خواجہ باقي بالله	ملفوظات فارسي مع اردو ترجمہ دهلي 1322 ھ

44. سید شاہ محمد ذوقی	سردلبران– اصطلاحات تصوف محفل ذوقیہ نارتھ کراچی– 1422ھ
45. خواجہ محمد ہاشم کشمی	زبدۃ المقامات– مترجم ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان و ڈاکٹر صغیر الدین اقبال روڈ، سیالکوٹ– 1407 ھ
46. ڈاکٹر محمد مسعود احمد	جہان امام ربانی– اقلیم ششم امام ربانی فائونڈیشن کراچی– 2005
47. قاضی جاوید	پنجاب کی صوفی دانشور شیخ غلام علی، لاہور– 1979
48. ابونصر سراج طوسی	کتاب اللمع– ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن ادارہ تحقیقات اسلامی– اسلام آباد– 1996
49. ابوبکر بن ابو اسحاق للکلاباذی	کتاب التعرف– ارد وترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن تصوف فائونڈیشن لاہور، 1998
50. عبدالماجد دریابادی	تصوف اسلام اسلامک بک فائونڈیشن، لاہور– 1980
51. شیخ عبدالحق محدث دہلوی	اخبار الاخیار– دار الاشاعت کراچی– 1997
52. = =	شرح فتوح الغیب ترجمہ علامہ ظہور احمد جیلانی صفہ اکیڈمی لاہور، 2000
53. = =	مکتوبات شیخ عبدالحق–مدینہ پبلشنگ کراچی
54. سید محمد حسینی گیسودراز	خاتمہ آداب المریدین نفیس اکیڈمی کراچی– 1976
55. شیخ محمد اکرام	رود کوثر– آب کوثر– موج کوثر– ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور– 1987
56. شیخ محمد اکرم قدوسی	اقتباس الانوار– ترجمہ مولانا واحد بخش سیال الفیصل، لاہور
57. مولانا اشرف علی تھانوی	ارمغان ابن عربی تصوف فائونڈیشن– لاہور– 1999

58. = = التكشف عن مهمات التصوف
كتب خانہ مظهري كراچي- 2002

59. مولانا سيد زوار حسين حضرت مجدد الف ثاني
اداره مجدديہ كراچي- 1972

60. = = عمدة السلوک، كراچي- 1982

61. ابنِ حلاج طواسين- عربي متن مع شرح فارسي روزبهان بقلي
اردو ترجمه عتيق الرحمن عثماني

62. ڈاکٹر غلام جيلاني برق فلسفيانہ اسلام
شيخ غلام علي، لاهور- 1968

63. مثنوي مولوي معنوي اردو ترجمہ - قاضي سجاد حدين
فريد بک اسٹال لاهور- 1981

64. علامہ شبلي نعماني علم الككام اور لاكلام- نفيس اكيڈمي،
كراچي- 1979

65. = = شعر العجم- كامل- تاج بک ڈپو- لاهور

66. = = سوانح مولوي رومي- مدينہ پبلشنگ كمپني
كراچي

67. ابنِ عربي فتوحات مكيہ- اردو ترجمہ- (اول تا ششم)
علي برادران جهنگ بازار فيصل آباد 1986

68. عبدالغني روح بيدل- مجلس ترقي ادب لاهور- 1968

69. سيد محمد مطيع الله راشد برهانپوري برهانپور کے سندهي اوليا
تعليقات مخدوم سليم الله صديقي
سندهي ادبي بورڊ، جامشورو

70. غلام رسول مهر تاريخ سندهہ- عهد كلهوڙه- حصہ اول و دوم-
سندهي ادبي بورڊ- كراچي حيدرآباد، 1958

71. پروفيسر يوسف سليم چشتي شرح ديوان غالب

72. = = شرح بال جبريل- لاهور- 1959

73. شاه ولي الله دهلوي تصوف کي حقيقت اور اس كا فلسفہ تاريخ همعات
سندهہ ساگر اكادمي، لاهور- 1965

74. = =	نادر مکتوبات– تحقیق و ترجمہ و مولانا نسیم احمد فریدي، اداره ثقافت اسلامیہ، لاهور– 1999
75. سید اشرف جهانگیر سمناني	لطائف اشرفي– (1–3) اردو ترجمہ کراچي– 1999
76. پیر فیض محمد نقشبندي مجددي	آئینہ اولیا اردو ترجمہ ممتاز مرزا– کراچي 2006
77. ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمي	تاریخ تصوف اسلام ترجمہ رئیس احمد جعفري شیخ غلام علي لاهور، 1950
78. شیخ احمد یحییٰ منیري	مکتوبات صدي اردو–مرتبہ ڈاکٹر سید شاه محمد ایچ– ایم سعید– کمپني کراچي– نعیم ندوي،
79. = =	2001، شرح الحقائق– ترجمہ حامد صدیقي قادري چشتي.
	اداره تفهیم دین کراچي، 1977
80. امیر حسن سجزي	مترجم خواجہ حسن نظامي دهلوي– زاویہ لاهور 2003
81. مولوي رحمان علي	تذکره علماءِ هند– مترجم ڈاکٹر محمد ایوب قادري پاکستان هسٹاریکل سوسائٹي، بیت الحکمت کراچي، 2003

سنڌي چونڊ ڪتاب

ليکڪ	ڪتاب
1. ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ	سنڌي ٻوليءِ ادب جي تاريخ پاڪستان اسٽيڊي سينٽر، ڄامشورو، 1999
2. = =	شاه جو رسالو- شاه جو ڪلام- جلد (8-9) علامہ قاضي تحقيقي رٿا ۽ اشاعت- حيدرآباد 1999
3. شيخ شهاب الدين سهروردي	عوارف المعارف- مترجم مخدوم عبدالجبار صديقي، اداره پاڪ هائوس اينڊ پبلشر، حيدرآباد- 1998
4. ڊاڪٽر حبيب الله صديقي	تاريخ باب الاسلام سنڌ، ڄامشورو، 1996
5. ڊاڪٽر نذر حسين سڪندري	مڪتوبات شريف ۽ سوانح حيات
6. مولانا دين محمد وفائي	تذڪره مشاهير سنڌ- (1-3) سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو- 1985
7. مخدوم عاري	مقصود العارفين سنڌي ترجمو نياز همايوني انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، ڄامشورو- 1989
8. ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ	قاضي قادن جو ڪلام- سنڌ الاجي- ڄامشورو 199
9. = =	ڪليات حمل- سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 1991
10. عبدالحسين شاه موسوي	ديوان بيدل- سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 191
	مڪلي نامہ
11. مير علي شير 'قانع'	تصحيح ۽ حاشيا- سيد حسام الدين راشدي سنڌي ادبي بورڊ، ڄامشورو، 1994
12. محمد رضا بن عبدالواسع	بيان العارفين و تنبيه الغافلين- ملفوظات شاه عبدالڪريم، تحقيق ۽ ترجمو ۽ حوالا- ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو، علامہ قاضي رسالو تحقيقي رٿا ۽ سنڌ اوقاف کاتو 2002
13. مولانا غلام مصطفيٰ قاسمي	مقالات قاسمي- مرتب ڊاڪٽر مظهر الدين سومرو ڇپائيندڙ نظير احمد قاسمي حيدرآباد، 2000
	سنڌي ترجمو فتح الفضل شارح عبدالرحيم گرهوڙي، لواري شريف ادبي ڪاميٽي بدين- 1988

14. ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽو	ابيات سنڌي، ڪراچي– 1936
15. = =	ڪلام گرهوڙي، ثقافت ۽ سياحت کاتو– ڪراچي– 1995
16. = =	مضمون ۽ مقالا ڀٽ شاه ثقافتي مرڪز ڀٽ شاه– 1978
17. پير سعيد حسن	ابيات سنڌي– عام فهم معنيٰ ۽ سمجهاڻي اردو منظوم ترجمو– ڊاڪٽر نجم الاسلام ڪراچي 1981
18. خواجه محمد سعيد مهاجر مڪي	ماڻٺوتن ملير صقال الضمائر جو سنڌي ترجمو عبدالرحمان نقاش عبدالرشيد صابر لواري شريف ادبي ڪاميٽي 1996
19. ڊاڪٽر هوتچند مولچند گربخشاڻي	لواريءَ جا لال– ڪراچي، 1934
20. محمد پناهه ڦرڙو لواري	لواريءَ جا لال ڀاڱو ٻيو– مينيجنگ ڪاميٽي شريف 1983
21. ڊاڪٽر عبدالجبار جوڻيجو	سنڌي ادب جي تاريخ– (1–3) سنڌي لئنگيج اٿارٽي– حيدرآباد– 2004
22. ڊاڪٽر عبدالرئوف سومرو	حاصل جنين حال سنڌي ترجمو ڪتاب التعرف امام ابوبڪر البخاري الڪلاباذي سنڌ نيشنل اڪيڊمي ٽرسٽ، حيدرآباد، 2003
24. شيخ عيسيٰ جندالله پاڻائي برهانپوري	تفسير انوار الاسرار– سنڌي ترجمو– پروفيسر محمد عثمان ميمن اداره پاڪ هائوس– حيدرآباد
25. علامه محمد اقبال	اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل– سنڌي ترجمو عبدالغفار سومرو– اقبال اڪيڊمي، لاهور 1978
26. ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ	لطف الله قادري جو ڪلام– سنڌ الاجي– 2002
27. خليفو محمود فقير نظاماڻي	ڪنوز المعرفت سنڌي ترجمو توفيق الطالبين– محموديه اڪيڊمي– ڪڙيو گنهور بدين
28. ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ	ميين شاه عنايت جو ڪلام سنڌي ادبي بورڊ

عربي متن جو عڪس




www.maktabah.org

شرح ابيات سندي از شعر عبد الرحيم گرهوڙي — زبان فارسي

1

وتمم بالخير	بسم الله الرحمن الرحيم	رب يسر

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله و
اصحابه اجمعين بر آنکه اينچند کلمه ابيات بزبان سندي در نکات صوفيه
اخراج کرده شد تا وقت ديدن وشنيدن طالبي را شوق وعارفي را
شاهد باشد الاول جَگ تِنِ جي جارِ جِنِ جِتِ ءُ فُ
جگم کِجي سِيبِيءُ تُو سُنْڌا جي تو سُهِڙ نه تِنسِ يعني من كان
لله كان الله له ومن له المولى فله الكل الثاني جَاهِلَ ذُوق
سُگَن جُو عَارِف سُو سُنجَهاءِ مُو سَنڌ يِ سياءِ راحِه
ءِ جِي رُو حِکي يعني لذت بدن الم روحست وبالعکس يعني که
گرفتار بدن ست روح وي از بدن منفصل نشده ست ولذت
روحيه نشناسد پس هميشه لذت بدنيه مي طلبد بخلاف عارف که
لذت او در آلام بدنست چه روح منفصل است از بدن او موتوا قبل
الموت الثالث سِيجَن ذِ ئو جِرِ بَن ڏِ سَن عَيب گناهُ جِن ءِ ادکي

راه

ـراه وِ هَن تَن ءِ دُ رَتِيو واين ترجمه قول شيخ سعدي ست بيت
عاشق که بر شاهد دوست دست يافت در هر چه بعد از آن نگرد
اندوهاي او ست و في المثنوي بيت هر که او از عشق يابد زندگي
شرک باشد نزد او جز بندگي درين مقام هرچه عارف کند
في عشق حق را اند فهو عبد ابدا لا عابد واعبد ربک حتى ياتيک
اليقين اي کن عابدا الى وصول اليقين فانک بعده عبد لا تتحرک و
لا تسکن الا باذن الله الرابع جي محبت منجه مڙاسي مُون نمرق
کَنڌ هُم مَن تَقَلْتَه فانا دِيَته وَذِي مِڙي نا ان الدين
عند الله الاسلام وِيَحِي موت وهناءِ موتا آگي مَساءِ
آگا هون اسلام تِيو بر انکه صراط مستقيم و دين قيم عبارت
از اسلام است که ملت ابراهيم ويعقوب واسحاق ومحمد رسول الله
وسائر پيغمبرانست عليهم الصلوة والسلام قال الله تعالى فلا تموتن الا و
انتم مسلمون واسلام انقياد وخضوع ست ولاشک انه بدون الا
بانتهاء الذي هو تلذذ بالبلا وحال الرضا بدون الفناء لا يتحقق
الا صورة الخامس لکو وائي وصال جي ساعت هنگير جيه

سيخ نسيم ... محبت ... [illegible]

اتین سا الذی لا کاجه لک جکه خلقتمو این بیت از دیوان
حافظ است یعنی ویرا معرفت الله که جنت است حاصل شده قال الله تعالی
و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ای لیعرفون و وصال نزد صوفیه
عبارت از زوال حجابست و علامت آن بیخودی و غیبت است از
عالم ظاهر یعنی عقل جزوی که فارق است میان جلال و جمال بری خیزد
و آنرا تجلی ذاتی و استهلاک در ذات گویند و این کمال نوع انسانی
چه کمال هر چیز آنست که باطلاق که مبدء اوست برسد و چون انسان
بدین سر حد رسد اسم ولایت و فنا بر وی عرفان و کمال و بخود ویرا
مسلم بود لازم نیست که همیشه بیخود بود که مقدمه وصال حالی است
شبیه بموت الا آنکه در موت حضور است و درین نیست مگر حضور
آنرا الصوفیه موت قبل الموت گویند و فنا هم گویند و این زمان از
تعلقات دنیویه آزاد می کرد و لاجرم بحق واصل می شود چه قطع
و وصل متقارن و متلازم اند و فضائل این حالت بسیار است که
بیان کرده شود و مجمل کیر بمه لا خوف علیهم ولا هم یحزنون والذین
امنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن وهم مهتدون وایة

که در فضل تقوی وارد شد این همه ایث مرات ملت چه تقوی
ایث مرات العاقل یکفیه الاشارة والسادس عارف و عشاق
بس کرنی بری جو جنة جا مشتاق ایمان او رها تنا
واعلم ان من یعبد الله و یدعوه فی لعلة الغائیة له النفع دنیاوی
و هو ما لک حبط صنعه و بطل عمله کما فی القرآن و هو حال الکفار و
المنافقین او الجنة والنجاة و هو اجیر یوجر باجر غیر ممنون و هو حال
الزهاد والعباد والمؤمنین او رویة الله تعالی و مشاهدته و هو العبودیة
او نفس العبادة من حیث وجودها الخارجی التذ بتلک الهیئة المخصوصة
و هو الانانیة الکاملة و یسمی تالها ان الفعل حینئذ صادر لذاته
لا لغرض ولا عوض زائد علی ذاته کفعل الاله یصدر عنه لکونه خیرا لا لامر
زائد و قد تقرر فی فن الاخلاق انه الغایة القصوی فی کمالات الانسان
وهذان القصدان للعشاق والعارفین الذین عرفوا ان الله غایة الغایات
اذ لا احد سواه فلا مقصود ولا مطلوب الا ایاه و قد علمت بهذا ان من قال
لا اعبده لغرض فانه التبری عن الحظوظ دعوی الالوهیة لم یفهم مراده
لان مراده الغرض المعروف بین العوام و هو ما یکون محسوسا و قد یکون العابد

الحسيرة

بحيث لا قصد له ولا نية لكونه بالله في كل حال وهو الحرية المعبر عنه بالفنا
في التوحيد اتمنى على الزمان محالاً ۝ ان ترى مقلتاي طلعة حر اما
العبادة لرضا المعبود بنفسها بان يتعب نفسه لارضاء المعبود لا لغرض
سواها كالتلذذ بتصور رضاه ونحو ذلك فقد قال الغزالي انه حال
بل قيل التلذذ برضا المعبود ونفسها محل تردد في انه حال او مقام فان
صفات المعتدل بين الروح والجسم مقامات والمغلوب احوال و
نص شرح الاسرار على انه حال لا مقام عند الاكثر من اهل الطريقة وفي
عين العلم ان التسوية بين الالم واللذة التي يكون للمغلوب الغالب على
خطوطه نفسه الحاضر في الشهود الالهي الذي يطعم ويسقى من ثمار المعرفة
ليس فيها الا التلذذ ولو بالبلاء وهو حسن لكن الاعلى التمييز بينهما واختيار
الالم لموافقته تعالى انتهى ملخصه وهو ايضا موافق له ثم اعلم ان العارف
طالب لله روحا وبدنا والجنة وغيره يطلب للجنة روحا وهو الفرق
لا انه لا يطلبها اصلا قال في المسابع قالب جان كسفه تا جان
جاني بهري لو تجدني لطف لا و لا هوت ذي
ولاهوت ذات را گويند كه آنجا عبارت هو وانست جاي نكرده واين

مقام كسي را تمام شود كه پنج لطائف وي ونفس وي و چهار عناصر كه
قالب مركب ازان چهار است صفا يابد وهو حال الانبياء وبعض الاولياء
فان قليلا منهم من الجمش نخه والكثير الاولياء انفسهم لعواقبه في كل حال
وفعل ومن صلح قالبه فهو اقل القليل ونفس طبيعة را گويند كه از تعلق
روح كلي وجسد عنصري بعد از چهار ماه از قرار نطفه بر رحم حادث مي گردد
ونفس هميشه طالب ربوبيت است ازان جهت كه در عالم اجسام فاعل است
و چون درين دعوى باشد ومقام عبوديت نبود جوارح و روح
كلي در توجه شوند ونفي وي كنند زيرا كه مولود ايشان است ونفس اماره
ولوامه ومطمئنه وناطقه وهمه اسمها وي اند ونفس انساني هم گويند و
نفس حيواني كه بخاري است صاعد از مضغه دل صنوبري مركب اين نفس
ناطقه است يعني اول بوي متعلق مي گردد وبواسطه وي در سائر
بدن تصرف مي كند وحس وحركت در وي ميفرستد وبواسطه جريان
وي نور بدن بدن را متحرك وحساس گفته مي شود واين نفس ناطقه
نه داخل جسد است ونه خارج ونه متصل ونه عين ونه غير ونه ساكن
...

عن انقطاع تصرف الناطقة في البدن لزوال البخار الذي هو وسيله د
واسطه في وصول تصرفه الى البدن او دیگر پنج لطائف نیز بعد تسویه الجسد
مخلوق مي شوند واختلاف است که آنها مغایر النفس اند یا درجات نفس اند
مولوي عبد الحکیم در حواشي بیضاوي باول رفته است وصاحب عوارف
بثاني رفته است والمحققون على الاول وآخر صوفیه گویند که واصل کسیست
که جزو او بکل متصل گردد وچون قطره دربحر فنا شود اشاره بروح انساني
وروح کلي است وروح محمدي وعقل کل وقلم اعلى وجبرئیل هم روح
کلي را گویند از اینجا فهم کني سر انشقاق قمر باشارت وانفکاک بحر وسرد
شدن آتش والحاصل ان ارواح الخلق جزئیة وارواح الانبیاء و
الملئکة کلیة فبعض الملئکة روح الحیات کاسرافیل وبعضهم روح الارزاق
کمیکائیل وبعضهم روح العلم کجبرئیل وبعضهم روح الموت کعزرائیل وعلى
هذا ملک المطر والشجر والبذر والریح والنار والماء وما یعلم جنود
ربک الا هو فافهم فان الصور والمعاني متحدة بالذات والتغایر بالاعتبار
وهذا اصل کل علم وکل فقه فهو روح الارواح کلها روح محمد صلى الله علیه وآله وسلم
وروح الروح المحمدي الروح الاحمدي الذي هو الذات لا عدتعي لي ولذا

روي عنه علیه الصلوة والسلام انا احمد بلا میم وکل من وقف على مرتبة
جسمیة کالمنجم والطبیب او الروحیة کالروحانیة فهو محجوب الاول بحجاب
الظلمة والثاني بحجاب النور ولو آخر الحجب فوصول الذات البحت الذي
لیس فیه حکم ولا عبارة ولا اشارة ولا نور ولا ظلمة ولا وجود [illegible]
مخصوص لمحمد صلى الله علیه وآله وسلم اصالة واتباعه تبعا والى ذلک یشیر
البیت الآتي الثامن چه جا کوې ترا جرګې د نهي کېنم د کاع
واذکر ربک في نفسک انذر که جلوه جن سحن جي
سا نجاه تن کینا متوکئین ک یعني فقر کار رتبه لست
رسم است پس فقیر آنکه در سینه آتش دارد در دیوان سعدي است بیت
ترک هوا است کشتي دریای معرفت عارف بذات شو به بدلق
فلندري التاسع پرته چې پر تیه چې فنا ته کړ سنیال
لګنه سندي کال مځن مفت ونجاې یعني عالم اجسام سکني
تو است و وطن تو عالم روحاني است که لا مکاني وملکوت وغیب
وباطن وعالم الآخرة نام وي است پس هر که غیب وطن دارد و
بسوی وي رود مؤمن است وحب الوطن من الایمان همین است

والا محبوس ماند وگوهر روح رانکه قیمتی نزارد در میبرز مدفون سازد
وان دوزخ ویست لا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط فهم
من فهم وعالم روحانی اگرچه فوق العرش ست اما قرب وی با سفل
الارضین چون قرب وی بودست من لم یذق لم یدر العاشر
جاینی بس یان تاپنی مهت مری جوکتوای کمان ترباپی
مهت ربی یعنی نا خود راینی مشرکی اگرچه در مسجد نماز خوانی چه و
موجود اثبات کردی وجودک ذنب لا یعادله ذنب صاحب تفسیر
حسینی فرماید هست خودی کفرست نفی خویش کن زه وه که حق اودر
حقیقت مینی موجود دو چون موه رستوی وما سوی الذات المطلق
فنا بینی یعنی خود را وجودی نه بینی مسلمان باشی هرجاکه باشی اور
وابراهیم علیه السلام هردو در بتخانه افتند اما میدانی که چه فرق ست
والحاصل ان وصف المکین لا یزیله المکان الحادی عشر آوان
ذیها سکان سیزین کی جن او ذاتنا انکی آدم
حوی مجب مرند ماچاک موری ماکینی تیان معنی
[illegible]

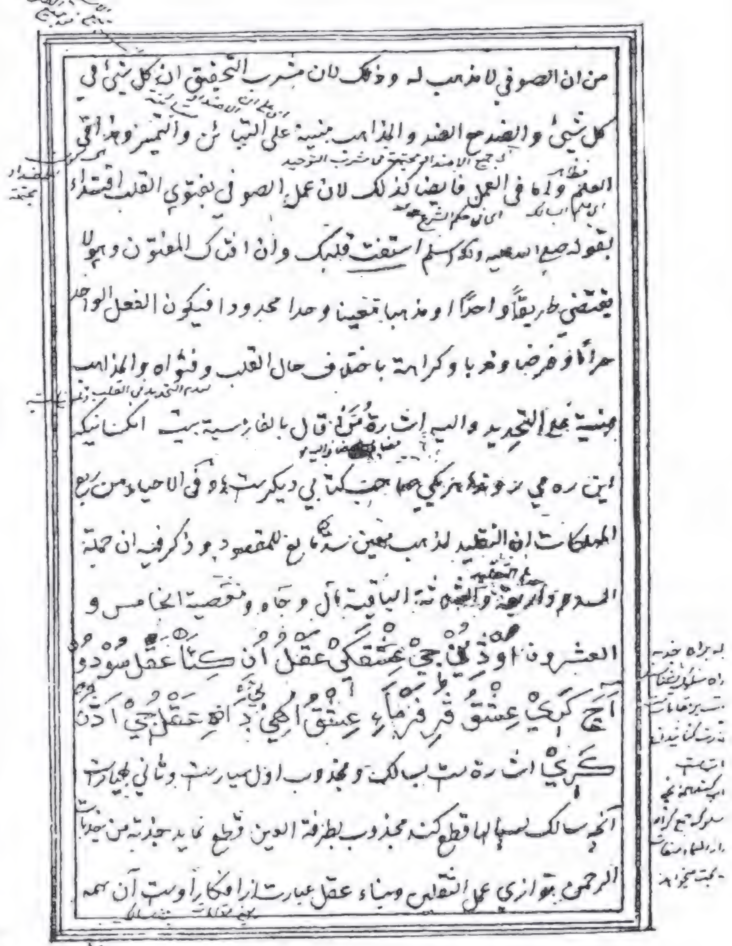
ودرخت طبیعت چون آدم روح بطبیعة ملوث شد از باغ عرفان
محجوب شد حالی خواهد که باز از طبیعت رسته شود و بباغ معرفت
برسد وآب حیات وشراب طهور هم نام معرفتست فافهم الثانی
عشر اذری عقل جدی ونیتی شرم نا الایمان عریان
ولباسه التقوی نکه نا موس کای الزنا حرام ونتر
ست ونجا کل محدث بدعة بود ذ بدعة یا لوجه
تربی تان اصل او ذ وریغ تو ینی هرچه هیز وجود ملوث
آن همه حجابست وتعلق بدان ربا وبدعة حب وآن صفت کریت
مرد آنست که از همه عریان شده باصل خود برسد کنت نبیا وآدم
بین الماء والطین فافهم الثالث عشر اهی عشاق فحو منهم
مشتاق جن کن هم کین بین هی سی هو تن نیب
قال فی دیوان السعدی بیت مذهب عشاق جنیست مشتاق
چیست دل که نظرگاه اوست انهمه برد اخفی الرابع عشر تاپنی
ث نقفیر جاینی سانکه سیسی جو ماپنو تن ملیزجب
[illegible]

که مدار وصولست در مثنوي فرمايد بيت شرط تسليم است ني کار
دراز با تو گفتم اي پسر کن چشم باز ومن ههنا قيل الفقير له مباح
وهمه هدر يعني لا يري له ملکا لرويته الکل لله الخامس عشر نيک او ذو
اگه کي نيک نظر اذ ويڙ ويڃا ڌران وهلو ڇڏ ڏنو ڪيا
ان ذ ڏيت نم وهذا البيت اشارة الى الحيرة وهو الادراک مع
العجز عن درکه يعني العلم بالوجود مع الجهل بالکنه وهو آخر المقامات
عند کل شيخ والاول التوبة وقيل آخر الرضا وعليه المجدد الالفي
رزقنا الله من فيضه المستمر آمين وقد مر الکلام مفصلا السادس
عشر سيت ڇڙ [illegible] سيت هو تر حضور ملک
سب منصور [illegible] کهيا کترا السابع عشر
ڇڏيا ڏي جهان هوين کوڙي کوڙيان [illegible]
ساڃي [illegible] وفي ديوان سعدي بيت راکه
يک نفس با دوست [illegible] کر بدنيا و آخرت نخري وفي شرح البردة الثعلبي
قاري الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا وهما
[illegible] الثامن عشر [illegible] اگه [illegible]

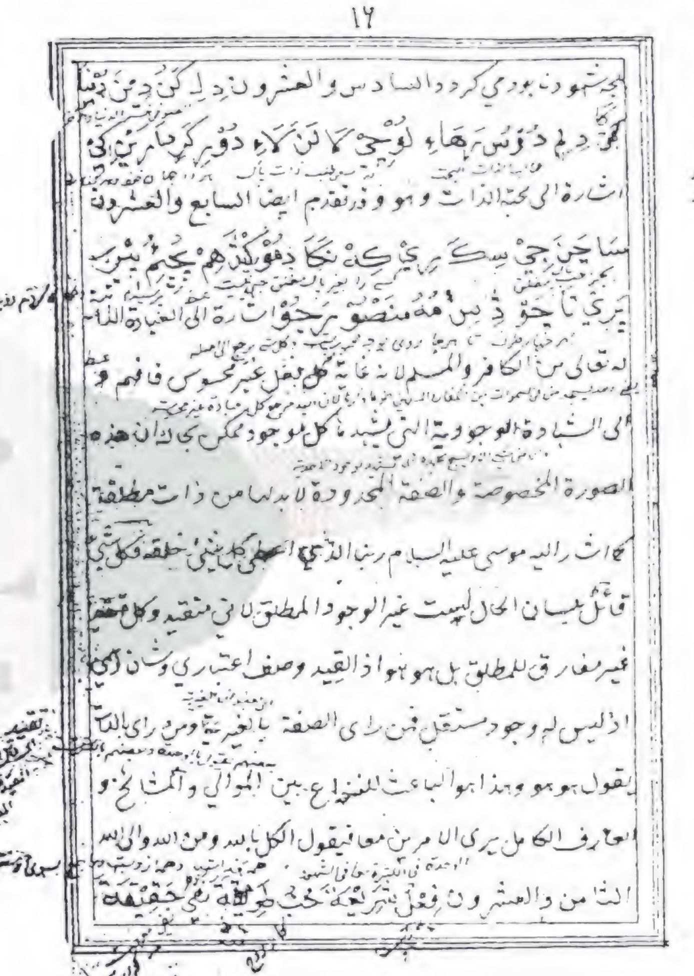
آهي سنسي آري [illegible] سنگ ضعيف [illegible] يعني هر که قطع
تعلقات نمايد ويرا هيچ چيز مانع از سير نيايد چه مانع همين تعلق جهاني است
چون آن زائل کرد ذات بنده را شوق طبعي بمبدء خود است الا الى
الله تصير الامور ومقرر است از ازال [illegible] الطبع [illegible] از حبشي بندرد
در زعفران وعشق از انسان نرود فافهم التاسع عشر [illegible]
رقيمت سين [illegible]
يعني خود بين خدا بين نشود وفي ديوان السعدي بيت سعديا [illegible]
نه بيني و بوصلش نرسي [illegible] توفت خود را [illegible] مقداري
لا حول ولا قوة الا بالله دليل اين بيت وان را عجب [illegible]
زوال آن بجز صحبت صوفيه مشکل است العشرون [illegible]
کيا [illegible]
[illegible] وفي المثنوي في حق الکامل بيت کفر وايمان نيست [illegible]
زانکه او مغز است وان دو رنگ [illegible] يعني مقام الذات باقي [illegible]
الصفات ولذا قال الغزالي في الاحياء والقاري في شرح عين العلم
الخوف والرجا حال المتوسط واما الکامل ففارغ عنهما لاستغراقه بوقته

بلا تذكر الماضي ولا الآتي وان الفقد خير من النهضة قلت واليه يشير قوله
تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وهو الولي الحقيقي
الكائن بين الخوف والرجاء الحادي والعشرون بحين هر مائي كتاريا
قريشي جي ان كات كتاسي جانكيتان جيرا دتغير
حسيني ميقر مابيت كريق خواهي فنا شو كز فنا كمتر نجيزي كه ميبرد
بقا ست وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي قدس الله سره المقتول بعد
بيان التجليات النورية والمشي على الماء والهواء بقوة تلك الانوار لكن
هذا الاهون غايات المتوسطين واعظم الملكات ملكة الموت بان ينسلخ
النفس عن الظلمات فلم يبق لها مع البدن الا علاقة ضعيفة ويصير معلقا
بالعقول فيرى نفسه كانه وقع في النور المحيط وهو مقام عزيز جدا
وذلك ان الموت في الحقيقة انقطاع تصرف الروح عن البدن بان يخرج
البدن عن كونه آلة له كالزمانة الكلية لا انه ينعدم الروح كما زعم الطبيب
والمنجم والعارف قد انقطع روحه عن بدنه بعد الفنا الذي الموت قبل الموت
فيعبره عنه ولذا لا يحزن لفائت ولا يفرح بآت من امور الدنيا لانقطاع
روحه الى عالم الملكوت فاذا انقطع روحه عن الجسد في الدنيا مرة فلا ينقطع

ثانيا لان الموت واحد نعم له علاقة بالبدن ضعيفة اذا انقطعت سمي
ميتا بخلاف سائر الناس وتوضيحه ما في الكلام الغزالي ان الموت والم بقدر
البعد عن الله فكل ما سوى الله يبعد ولو حكما مقربا لكن موت السفليات
اشد لكثرة البعد فافهم الثاني والعشرون يا ان كني بري مي
ذاته كز هم بهتي كان صحبت كون نغرجوحتي
ساحين جاه و بر غ و وحدة واءد ولي سيد دوزخ
اشارة الى فناء النفس الذي هو نتيجة تجلي الذات ولا يظهر
هذا المقدم لان اللذة بين الاثنين نعم له لذة بعدم اللذة الثالث و
العشرون نيك د وحاني شامي جسمي جاهلين نكن مجه
من يا زنة مين كينك اشارة الى تصاحب المعنى والصورة
فان الاول شاهد بحر المعاني اولا ثم السمك الصورة والجاهل لا يطلب البحر
ولا يراه لاستغراقه قلبه بسمك الصور اذ الصور قائمة ببحر الوجود بل لا
موجود الا الوجود والصور امور وهمية ظلية لم تخرج عن دائرة العلم
الرابع والعشرون يجم خان بروح تانا يامي كز بتر هيز كي
جن ذ تو هوت تن دين سيني دوزخ كيا اشارة الى ما تقرر



من ان الصوفي لا مذهب له وذلك لان مشرب التحقيق ان كل شيء في
كل شيء والصدح الضد والمذاهب مبنية على التباين والتميز وجد اثني
العلم وأما في العمل فايضا كذلك لان عمل الصوفي بفتوى القلب اقتداء
بقوله صلى الله عليه وسلم استفت قلبك وان افتاك المفتون وهو لا
يقتضي طريقا واحدا ومذهبا معينا وحدا محدودا فيكون الفعل الواحد
حراما وفرضا ومباحا وكراهة باختلاف حال القلب وفتواه والمذاهب
مبنية على التحديد واليه اشارة من قال بالفارسية بيت اكنانيكه
اين ره مي روند بهر يكي صاحب كتابي ديكرست [illegible] ومن ربع
المهلكات ان التقليد لمذهب معين [illegible] للمقصود وذكر فيه ان جملة
السدم والاربعة والثلثة الباقية آل وجاه ونفعية الخامس و
العشرون اوذ [illegible] عشقكي عقل ان كنا عقل سودو
آج كركي عشق قرفرماء عشق الهي ذانه عقل جي آدن
كركي اشاره سالك ومجذوب اول مبارست وثاني جبارست
آنكه سالك [illegible] قطع كند مجذوب بطرفة العين قطع نمايد جذبة من جذبات
الرحمن توازي عمل الثقلين ومنشاء عقل عبارت از افكار اوست آن همه



١٦

بجاشهود نه بودي كرد والسادس والعشرون ذلكن دين [illegible]
نجو ذلم دوس هاء لوچي كالن كلاء دوركريان كي
اشارة الى محبة الذات وهو وقد تقدم ايضا السابع والعشرون
ساجن جي سك [illegible] ڪنگا دفو كنده [illegible] يترب
يرين تاجو ذبس هه منصور جوآت اشارة الى العبادة الله
تعالى من الكافر والمسلم لانه غاية كل فعل غير محسوس فافهم و
الى الشهادة الوجودية التي تشهد ان كل موجود ممكن يدل ان هذه
الصورة المخصوصة والصفة المحدودة لابد لها من ذات مطلقة
كما اشار اليه موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه فكل شيء
قائل بلسان الحال ليست غير الوجود المطلق لاني متقيد وكل متقيد
غير مفارق للمطلق بل هو هو اذ القيد وصف اعتباري وشأن الى
اذ ليس له وجود مستقل فمن رأى الصفة بالغيرية ومن رأى بالذات
يقول هو هو وهذا هو الباعث للنزاع بين الموالي والمنكر و
العارف الكامل يرى الامرين معا فيقول الكل بالله ومن الله والى الله
الثامن والعشرون فعلى شريعته تحت طريقته في حقيقته

١٧

هو معرفة بالكوبر وقرن يا ارس وهذه الاربع موجودة في كل
موجود لان الانسان مظهر الظاهر فالعوالم اربعة ملك وجبروت
وملكوت ولاهوت فالشريعة ملك والطريقة جبروت والمعرفة
ملكوت والحقيقة لاهوت وذلك لان الحقيقة ليس فيها رسم
ولا رسم والمعرفة فيها علم فهو وصف والطريقة وصف ثاني متولد
من العلم لان الحب اثر العلم والشريعة وصف ثالث متولد من
الحب وهذه كلها تجليات الحقيقة وبهذا تعرفت ان لا غنا عن الاعمال
وعن كونها حقيقة بان لا تكون لغرض ولا عوض لان تجلي الحقيقة
غير معلل بغرض زائد وان كمال العلم والعمل يدل على كمال الذات
ونقصهما بعكسه لان المعني والصورة متلازمان وجودا وعدما عند
اهل السنة ولذا قالوا الحقيقة ليست بخارجة عن الشريعة والفرع
والاصل اشارة الى الوحدة التي هي الاصل والكثرة التي هي فرعها
فالانسان يعرف ولا معرفة ضعيفة فيجب فيعمل فيصل الى الاصل فيبعد
عنه الكل لان التوحيد لا يبقي صفة ثم ان بقي ثمة فمجذوب مغلوب عقله
من التكاليف وان رجع الى الصحو فهو عارف يعرف الذات والصفات

٣٨

ويجب الاصل ويعمل لذاته لا لغرض زائد فالاخلاص الابعد الرجوع
من الفنا فافهم التاسع والعشرون قال بلى بل يوم يتجلى لكم ميثاق
حق كه بي كن اقرار اينى تا نان تي قدتي اشارة الى الميثاق
الحالي يعني الوجودي التعبير فان كل متعين مقر بربه المطلق وهذا
الاقرار في الانسان اظهر وقد خلق بحيث لو تامل لعرف هذه الشهادة
من نفسه فكانه خاتم لهذه الشهادة حكما ثم نسيه وصار كما قال ان الكفر
هو الجهل وقد نزل القران مذكرا لهذه الشهادة فهل من مدكر فمنهم
من تذكر اي علم شيئا قريبا من العلم بحيث كانه كان معلوما ثم
نسي ومنهم من بقي كافرا لبقاء جهله ثم المتذكر اما مقر بحسب علمه وظاهره
بان علم الرب بقلبه واقر بلسانه واعضائه وهو المراد بصاحب
او بباطنه وهو صاحب الاخير او ظاهره وهو صاحب الاول لان
الظاهر اول في الادراك والظهور او خال عنهما والاخيران لا كافر
ابدا والاول في سر ابدا والثاني في الخطر والمحققون على انه ناج
لان الايمان النافع عند الله هو القلبي واقرار الظاهر لاجراء احكام
الدنيا كما ان ذات الانسان شاهدة بالرب كذلك لطافة جوهرة

١٩

ونقضاده مع القبيح متبرئة بحالها عن كل قبيح وما لا ينا سب جوهر

الانسان فان فعل قبيحا فقد نقض الميثاق وصار كما قول اللطافة انا

بري عن القبيح كاذبا ثم اختلف العلماء ان الميثاق المراد في القرآن

بقوله واشهدهم على انفسهم هو هذا الميثاق الحالي المنقسم الى الاعتقادي

والعملي فقط او مع ميثاق آخر كان في عالم الارواح فالامام الغزالي

والقاضي البيضاوي والمعتزلة على الاول واصحاب الحديث على الثاني

فعند الاولين الميثاق واحد وعند الآخرين اثنان ولا مؤاخذة على غير

الانسان لان آلة الادراك لم تخلق له قال الغزالي عليه الرحمة العلم لا

يرد على القلب من خارجه بل العلوم ممكنة فيه الا ترى انك اذا علمت

شيئا فكأنك متذكرا ما نسيت لا انك ادركت شيئا لم تعرفه ومن لم يفهم شهادة

الحالية ومعنى التذكر كما ضبط كثيرا في القرآن ويراه متنقضا مع الواقع

ولو فتح عينيه لرأى الامر صوابا والخلل في عينه الثلثون ساميه هلني

هكذا [illegible]

اشارة الى الموت قبل الموت وهي اقرب طرق الوصول وهو ان يخرج

من الحول والقوة بل لا يرى موجودا الثبوت وجود المحيط القهار الستار

الذي

٢٠

الذي ستر ظلمة العدم بنوره فهو نور السموات والارض وخبر الشيخ [illegible]

الدعوى ولا حجاب عندهم الا الدعوى فانهم قالوا الابواب مفتحة والامر ظاهر وما حجبوا الا

بالدعوى اي رؤية النفس فعليك ان تشتغل بنفسك لتعرف

قدرك لانك غمامة على شمسك فاعرف حقيقة نفسك اي المعنى

فيك وما تراه لان ظاهرك خلق وباطنك حق وفي انفسكم افلا

تبصرون الواحد والثلثون [illegible]

[illegible]

النبور كناية عن مشيمة الطبيعة يعني من خرج بروحه عن الحجب

كما خرج عن بطن امه فلا حجاب له بعد ما يمنعه عن الوصول لان

سبعين الف من الحجب الكائنة في الطريق الواردة في الحديث كلها

مندرجة في الطبيعة كما صرحوا به وكمال الانسان ان ينسلخ نفسه عن

البدن ويصير كانه موضوع في النور المحيط لوصوله الى عالم الانوار

القاهرة فمن خرج من نفسه فقد خرج عن الكل ويسمى هذا الحال

فناء وموتا اختياريا فلا تؤثر العوارض البشرية في روحه بعدها

تميز من النفس و قد ورد لن يلج الملكوت من لم يولد مرتين وهذا

٢١

اول الولاية والسير بعد هذا ليس في المكان والجبل كناية عن مقام
الاسماء والصفات فافهم الثاني والثلثون نيستر هون
[illegible]
[illegible] يعني من لم يخرج عن طبيعته ومات
بقي محبوسا تحت فلك القمر الذي هو كرة النار فان كان كافرا
فلا خلاص له ابدا والا فان تاب نفسه والمؤمن يخرج روحه عاقبة
الامر من ذلك النفق الى السموات والجنات لذلك في الرشحات
وفي المثنوي من خرج عن نفسه صار مغفورا من اهل الجنة وكتب
اسمه في الطاهرين وقوله سوهن عبارة عن المرشد الكامل وكيچ
كناية عن عالم الملكوت يعني عالم الارواح المسمى بعالم العقول و
الانوار القاهرة في عرف الاشراق فان العذاب هو الحجاب اي
احتجاب الروح عن عالمه ووطنه باحتباسه في عالم الطبيعة و
في نظم الحكيم [illegible] قربه والشهود كل نعيم ووجود الحجاب لهب النار
[illegible] شرح وتاييد لما علم من الرشحات وقد فهمت من هذا معنى
الجنة والنار [illegible] وفي الاسعاف لابن حجر الدنيا عند محققي

العوم

١١

القوم لا يدرك بالحواس الظاهرة لقربه في الادراك والاخرة لا يدرك
بالعقل وفي الاحياء المحبوس في عالم المحسوس في النار ومن اعتبر
بان عبره الى عالم العقول فهو في الجنة ولهذا قال اهل الحق ان الجنة
والنار مخلوقتان موجودتان انتهى ولكن ليعلم ان الجنة والنار
ليستا عقليين فقط بل جسميتين ايضا لكن الجسم مثالي لا مادي
فافهم فان الكل في كل شيء الثالث والثلثون وطن جوهر
[illegible]
[illegible] اشارة الى ترك عالم الطبيعة الى عالم الارواح
فان احد الامرين لازم اما فراق الطبيعة او فراق الملكوت قال
في شرح الاسرار كل من لا يدخل النار لحظه منها اي الدنيا
الرابع والثلثون [illegible]
[illegible]
[illegible] وهذا اشارة الى
اوائل الوصول والوجد قال العلي قاري في شرح البردة قد
[illegible]

٢٣

نور الذات على قلبه ويكون كالبرق يلمع ثم تخمد ويسمى وقتا وهو
اول درجات الوصول والوجد ودوامه بعد الوصول بالفنا بجاه
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انتهى قلت وهو المراد بقولهم الوقت
سيف قاطع وبآور د جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين
وباوردان ان في دهركم نفحات فتعرضوا لها اي بترك حب
سوى المقصود والتوجه اليه على ما في الاحياء الخامس والثلثون
صُوفِيْنِ صَافْ كُنُوْدْ قَبْرِيْ فَرْ قُوْ جُوْدْ جُوْ بَزْ ه تِيْ
رَتُوْ جِيْرِيْ دِ مِنْ بَرْيْ جُوْ اشارة الى ان التجلي موقوف
على التخلي اي خلو مراة وجودك عن نقوش الافكار والاوزار فان
تنورك بها ما نع عن تنورك بنور الانوار وهذا معنى ما قرر الغزالي
في الاحياء ان طريق المكاشفة باصلاح القلب وذلك بالكف عن الشهوات
ومتابعة الانبياء في جميع الحالات فانك حينئذ لستعد لانكشاف الانوار
ولنيت الانوار خارجة عنك لكنك محجوب عنها بالشهوات ونعم ما قال
بعضهم بيت جوهر آت دل را دهي توصفا مثنوي صاف صوفي بيني
خدا اي اذا زكيت صفاتك رايت جوهرك فافهم وقال الشيخ السعدي

٢٤

بيت سعدي حجاب نيست تو آئينه صاف دار زنگار خورده
كي بنمايد جمال دهت الخيال وقال الحافظ الشيرازي بيت
ميان عاشق ومعشوق هيچ حائل نيست تو خود حجاب خودي حافظ
از ميان برخيز يعني ان الغوث العاشق على القطب الذي هو مبدأ
عين القطب ولا حائل بينهما الا اعتبار التقييد فلو قام التقييد من
نظره لكان واصلا وقال انا القطع وهذا فهمت معني النقص والخوذ
والحجاب والممكن والواجب والطالب والمطلوب والعابد
والمعبود ومعنى الفنا والوصول وعلمت ان من نسي التقييد
وقال انا الحق معذور بخلاف غيره وقال في اللمعات كمال
كل مقيد ان يرجع الى الطلاقة الذي صدر منه فكمال الانسان
هو الرجوع الى الاطلاق الاصلي انتهى يعني فناء التقييد عن النظر
هو معنى ما في الاصول الطريقة للشيخ حميد الدين ناكوري الغرض
من العلم والعمل والنية والصدق والعشق والمقصود من العشق
السلوك اي ترك الكونين والمقصود منه ان لا تكن في البين و
ترى كل شيء هالكا يوم الدين وقيل لا تكن جوهرا بل محدنا ولا

٢٥

يكن قلب بل روحا فان قلت فعلى هذا الوصول والكمال امر سهل اذ

قطع النظر عن التقيد فقط والا فالكامل مقيد في الواقع لم يغن تقيده

فكيف يكون مطلقا قلنا ذلك لو كان الكلام في التقيد الحسي وليس

كذلك بل الكلام في تقيد باطن الانسان المسمى بالنفس الناطقة و

الهوية والحقيقة وهو الحق ما يشير اليه الانسان بقوله انا وفي بايزيد

اربعة عشر وهذا واقروا قولان المتجرد عن الجسم واللطيف وهذا

الباطن هو محل تقيده للكامل في الواقع فيصير مطلقا كما كان في

الاصل فيعني قبل التعلق بالقالب على مثال صيرورة الثوب قطنا

في الواقع لا اعتقادا واعتبارا وهذا امر صعب لا يكون في

الحيوة الدنيا الا بجذبة ربانية ظهرت على العبد بواسطة او

بلا واسطة فان قلت اذا بقي التقيد الحسي فلا يكون فانيا باقيا و

ولا صفة مقيدا لان الانسان مجموع القالب والروح قلنا ذلك

في احكام الشرع المبني على فهم العوام والا فالانسان حقيقة

هو الروح فقط والجسم امر وهمي لا وجود له في الواقع كالظل الا

ترى انك تقول لزيد اذا مات قد ذهب زيد وليس زيد موجودا

٢٦

مع ان جسمه موجود وقس عليه هذا الحال لانه موت قبل الموت والحاصل

ان باطنك كالمرآة لا لون ولا نقش فيه بل شيء نوري مطلق لكن

بعد التعلق بالقالب صار مقيدا بالصور المعلومة والعلائق الحسية

الحادثة كالمرآة المصداة فاذا ورد العناية الالهية خلصته عن

تلك الهموم والعلائق فيصير نورا مطلقا كما كان وهذا هو الوصول

والكمال والفنا والتوحيد والحقيقة والمشاهدة وهو وراء الاعمال

والاحوال والمقامات لانها كلها مقدمات ممتزجة بالبشرية وهو

قصور والموحد خال عنها متحد بالنور قد صار بالله وفي الله ومن

الله ولله وهذا الحال اول الولاية ثم منهم من يستمر كذلك

ويسمى متلونا ومنهم من يفيق عن قريب او بعيد فيصرف بين الجلال

والجمال ويحكم بهما ويعطي كل ذي حق حقه لا يشغله جمعه عن فرقه

ويسمى متمكنا لان الحظوظ لا تنقص كماله ولا تكدر حاله فاكله ونومه

كسهره وهو معنى ما قالوا النهاية الرجوع الى البداية فالكامل

والمبتدي كلاهما في التفرقة لكن العين مختلفة والمتلون لا يفرق

اصلا بل هو مشغول بجمعه عن الفرق ولذا كان ناقصا لا يصلح للمشيخة

وما في المثنوي وغيره من ان الكامل لا يضره ذنب فقد فهمت من بياننا ان
ذلك لكون باطنه قد صار مطلقا كالمرآة المصقلة فلا ينون بصورة
بل بحكمه ولا يتقيد به بخلاف المرآة المصدية فان كل رين تثبت فيه
ومنه تفهم معنى كتابة الاعمال في الصحائف لان الصحيفة القلب كما في
الاحياء وهو قد صار بحيث لا يقبل صورة ولذا قالوا ان الكتبة
على السيار دون الطيار ومنه تفهم ما في المثنوي ان الفاني صار
مغفورا من اهل الجنة وكتب اسمه في الطاهرين لان المانع عن الجنة
هي الذنوب المكتوبة في القلب والكامل قد خلص عن الماضي ولا
تثبت فيه الآتي جعلنا الله منهم وآمين واليه يشير الكريمة انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فان قلت
اذا كان الكمال بالفنا وهو امر صعب فكيف يكون حال الغنياء و
الزهاد والعلماء قلنا قال الامام الغزالي في الاحياء وخرج هؤلاء
الثلثة من الدنيا وقلوبهم مقفلة اي مقيدة بالصور الحادثة و
العلائق الدنيوية ولم تفتح الا قلوب الصديقين ومع ذلك
نقول مدار الكمال على اطمينان النفس اي برسوخ حب الله وطاعته

مع

مع قلع حب الدنيا فمن حصل له هذا فهو كامل صوفيا كان او زاهدا
لكنه حينئذ صوفي لانه لا معنى للصوفي الا ذلك الخلوص عن حب ما
سوى الله وتعلقه وذلك لان جنة كل شخص باطنه فانه يظهر بصور
الشجر والحور والقصور والانهر كما قرره المحققون فمن كان
متعلقا بغير الباطن ومات كذلك يصير تعلقه ما يقابله عن الباطن
كما كان في الدنيا بل مصورا بالصورة النارية والحية والعقرب على
قدر التعلق واليه يشير الكريمة باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله
العذاب يعني الحواس الظاهرة وقوله تعالى وحيل بينهم وبين
ما يشتهون اي يصير تعلقهم حائلا عن ما يشتهونه من نعيم الباطن و
لذا قد تقدم ان العذاب هو الحجاب فمن خلص فقد كمل ولو زاهدا
ولذا قال الغزالي رح في الاحياء والكيمياء المقصود الكلي ان يموت
الانسان محبا لله تعالى وفي موضع آخر منه لا يصح الانس بعد
الموت الا الاصفياء والانس والحب الهي وطريق تحصيله الطهارة
الكاملة ودوام الذكر والفكر وقال ايضا من غلبة حب الله
فقد حصل مقصوده وان لم ينظر له الصوفية من الفنا وسائر الحال

وإن لم يظهر ههنا يظهر بعد الموت ولا فرق الا التقدم والتأخر وعلامة
غلبة الحب رعاية الامر والنهي والا فهو خيال انتهى فان قلت
هل يرجع الواصل كرجوع العراق لا ان رجوع الراق كما قلنا
قالوا انه جائز لكن وقوعه نادر لا يقع الا بتقصيرات لا تتناهى
قال الشيخ ابن العربي ما تجلى الله لشيء ثم احتجب بخلاف تجلي
النفس والقلب والروح فانها كلها آفلة ونظمت ذلك فقلت
بيت نفس وان قلب وروح در ره هي ليك چون آفلست
مقصد قمي نيست نار تجديد بدن ويكي كرچه در رنگها جوهر باقي
يعني التجلي الدائم وانواعه غير متكررة لانه كل ساعة في شأن اي
صفة فعلية فافهم وحاصل معنى بيت آن من كمفى قلبه وقالبه
عن الدائم وتعلق الدنيا واستعد بالملكات الفاضلة وحب الله
لارادة الجمال الالهي تزاهد في الدنيا بعين قلبه بان يرى الملك
والملكوت معا دفعة واحدة ويسمى مشاهدة الحضرة الربوبية
ولا يمكن فيها عبارة ولا اشارة وهو الجنة عند قوم وعند اهل
الحق هو سبب الجنة فالحاصل ان العارف يطلع على كل الاشياء الموجودات

دفعة واحدة ولا لذة اعظم بدايتها ومع ذلك لذة الرؤية
الاخروية اعظم منها كالبحر من القطرة وقد يحصل التخلي والتجلي و
يحصل بعد الموت الذي هو قيام التجلي والمعرفة المذكورة والمكاشفة
الغيبية ولا باس بذلك لانه يحصل بعد الموت الذي هو قيامة الشخص
ومع ذلك لا يخلو عن بوارق المطلوب والكمال ان [illegible] بصريح
الحق فثبت بصورة العالم كاير ولا تفهم من هذه صورة محسوسة
بل اي صورة تفرد بها مرآة الكاملين والغيوب فيها شهودها اي
غيوب ما بطن في ظاهر علوم الدين لا تحوجي زيد غدا فان تلك
المكاشفات للسالكين في الطريق ثم اعلم ان هذا التجلي والمكاشفة
يشترك فيه المستدرج والمحقق لكن المستدرج في ظاهرها والمحقق
في باطنها والفارق التقيد بحكم العلم فمن استقام فهو المحقق و
الا فمستدرج والكاملة ان تعمل قلبا وفعلا وترشد غيرك بما عملت
مثلا اذا علمت الصلوة اديتها بالجوارح وهو الفعل والقلب وهو
الحضور وتعلم غيرك وهو القول فالكامل من استقام قلبا وفعلا
وقولا ومن ترك واحدا فهو ناقص وبعضهم انقص من بعض وقس

على الصلوة سلمنا بو لمت فو استقامة القلب ان يتصف بمراد

الفعل والاخوان لطاهرات فلنا من مكر الله ما ومت في التركيب

كل هذا من الشهيد الشيخ ابن عزي السادس والثلثون جتي

كيف نه اين اوت سيفولي عين وجاكيوغين سوزج سكا

يتدركه وهذا مقام المعاينة ويسمى قاب قوسين وهو يعطي حكمة

في الدنيا والآخرة ومن اقيم فيه تحقق به الا ترى الى قولهم ما تجلى

الله لشيئ ثم احتجب عنه انشته مثنوية مونسي بالليل ان اهجع الورى

ومحدثي من بينهم نهارا وتزيل الوسائط وتسمع منه كلام لا داخل

ولا خارج السابع والثلثون موتي ممكنا نكتو حيزي ملك

مكان ايومنجه اوطان برداسب يري تنها اي خرج من عالم

الامكان وهو عالم الخلق والامر الى عالم الوجوب الذي هو مبدأه

ويسمى بهذا السفر سفرا الى الله واذا تم فقد وصل فلا حجاب بعده

لانتهاء الكون لكن لانهاية لمراتب القرب فلو ترقى فيها فهو سفر فيه

واذا رجع من حضرة الشهود الى الكون فهو سفر منه تتمة الاسفار

ثلثة ولكن ليعلم ان اتمام الامكان اول قدم في الولاية فليسع فيما بعد

ونهايت النهايات هو المقام المحمدي يعني الوصل العرياني

الاطلاقي المسمى بالمقام المحمود وهو ان يتجلى الذات لا في مظهر لا

صوري ولا معنوي وليس ثم اشارة ولا عبارة من عرف ربه كل

لسانه فاخرج من الآفاق والانفس ليحصل المقصود ومن ذاق

ذلك فقد ذاق الغاية التي ما فوقها غاية ولا وراءه مرمي وفسره

الشيخ ابن العزالي بان ترى صورتك في مراة الحق فقال المجدد الالفي

عليه الرحمة هذا وهلينر تجلي الذات لا عينه لان المراة المذكورة

شأن من شئون الذات الثامن والثلثون جبل اوقدو

آه جي يتي قراري كين هم تحت موسى كاه هند

بسي كر بتم يعني لو استقر جبل نفسك في مكانه الاصلي وهو

العدم لرايت التجلي بلا حجاب وكنت قد خررت صعقا من اثر

انوار التجلي فيك كموسى عليه السلام فانه راى ربه بعد ما استقر

الجبل في مكانه العدمي فخر صعقا ولو لم ير لما انصعق فافهم التاسع

والثلثون يارلي لهو بيسم بر ابر تنها كيه اينجه دريا

كي لنكي مقصد مرما وهذا اشارة الى مقام يستوي فيه

القديم والحادث بلا فرق بينهما ومن قال بالاتحاد فمن ههنا قال ومن
ههنا يترقى العارفون الى الكمال او يحطّهم الى الطرد والاهمال
الله العافية الكاملة في كل موطن بمنه وفضله كذا في شرح الاسرار
الاربعون كنكي عالم امكاني وجي وصل تنا يا بي تة
بياجت بيرتي بحر اوزدي يعني لما تم السير الى الله شرعوا في السير
في الله بفضله وكرمه ونوره والا فالعقل لا طاقة له ثمة وهذا السير
لا نهاية له اصلا إن وقع تفصيلا اما لو وقع اجمالا فيمكن الانتهاء
بالوصول الى الذات ثم يرجع بل توقف فيكون سائرا عن الله
بالله الواحد والاربعون جن ذنوبان تن ذنوسيز
غلطاي كاف العارف يمي ارسي اي حقيقة الذات لا
يشاهد سواه وغاية كل واصل ان يشاهد باطنه اي معناه
يعني حقيقته وهو الشخص الوجودي فباب الذات مغلق ولا وصول
الا الاسم كذا في الاسرار وشرحه ولذا قال العارفون انت غمامة
على شمسك فاعرف حقيقة نفسك قال شارح الاسرار يعني المعنى
فيك وما تراه اي باطنك حق وظاهرك خلق من عرف نفسه فقد عرف ربه

الثاني والاربعون تنجي واثر وجود بهم يخم بيجرا
مرق تق معبود جي قرانيي برهن كيمي جي اي لا حاجة
الا وجودك فلا طريق الا وجودك فاذا فنيت حضرت بحقيقتك
وهو البغية والناس في معرفة الحقيقة متفاوتون لتفاوتهم في
الفنا الثالث والاربعون اسرا اين ذاة بحن راه برجيم
جزيكي جايزناه كلي بي كتي ذبهرا اعلم ان
نفسك جزئية ونفس العالم كلية ونفوس السعداء تحشر الى النفس
الكلية عند المفارقة فيكون في جنة المأوى وعند سدرة المنتهى
واما الاشقياء فلا تفتح لهم ابواب السماء فتكون تحت مقعر فلك القمر
تدور فيه وهو النار فالويل لجزء فارق وطنه ثم لم يصل اليه
والنفس الكلية هو اللوح المحفوظ وله قوتان علامة تفصيل بها
العلوم وتعطيها دفعالة تعطي بها الصور في جوهر الهيولى فالصور
في حيطة النفس والاجسام في حيطة الهيولى هو الجوهر القابل
للصور ويطلق على النفس الكلية الروح الجلي ايضا كما يطلق على
القلم الاعلى وهو العقل الكل الذي يقول فيه الحكماء العقل الاول ولا



٢٥

تفهم من الملاق الكل والجزو والمعنى المعروف عندك انه كل ينتقص

ويزيد بحسب الاجزاء في هدتنه الرابع والاربعون صورة

مغني يا ئيم كوندوج وجا هو نسجاني هزئ

هي موئر نموجود اكتي جوهر كوت جي كتي

عرض كه حقيقة هيكاه برنالن متوناه كو

وهذا بيان الاصل الذي يبتني عليه علوم المحققين وهو قولهم ما في

الوجود الا الله وقد صرح بالحكم بهما اوست صاحب المثنوي و

الشيخ ابن العربي والشيخ السعدي ومولوي جامي وتلميذه الاري و

والشيخ عبد الحق دهلوي والمولى جلال الدواني والشيخ فريد الدين

عطار والشيخ حميد الدين ناكوري وصاحب التفسير حسيني والامام

الغزالي واقره العلامة التفتازاني كما نقل عنه ابن حجر في الفتاوى

اللازمية وبيانه ان الموجود حقيقة هو الوجود المطلق وهو لا اسم

ولا حكم له لا نفيا ولا اثباتا واما التعينات العلمية والغيبية فهي

امور اعتبارية لا وجود لها في الواقع لكنها شرط لاحكام الوجود

الحسية والعقلية والشرعية وباختلافها يختلف احكام الوجود ومن

٢٦

وحد الحكم فهو زنديق عندهم ومن لم يثبت المطلق اصلا فهو سوفسطائي

او معطل فان قيل فلم كفر النصارى قلت اجيب لحصرهم الله في

فان قلت فلم كفر عابد الصنم قلت لان حكم العبادة مخصوص

بمرتبة الاطلاق والصنم مقيد لم يظهر المطلق فيه باطلاقه فان قلت

كيف الثواب والعقاب قلت قد علمت ان الاحكام مختلفة باختلاف

الحيثيات والمطلق لا يلحقه ثواب ولا عقاب ولذا قال العارف

خارج عن اللذة والالم والكفر والايمان والجنة والنار وكل

الاحكام لوصوله الى مرتبة الاطلاق فان قلت فلم قتل المنصور

قلت لان حكمه يرجع الى الظاهر شرعا والظاهر ناقص بل معدوم

فكيف يكون عين الوجود المطلق وبهذا علمت ان العالم كله اعراض

واعتبارات للوجود وان الوجود لا اسم له اصلا ولو الوجود

الا لضيق العبارة ثم لما لوحظ موصوفه بصفة حسية او عقلية او شرعية

يصير مع الصفة المعينة اسما فيتعدد الاسماء بتعدد الصفات

فالذات لا يعرف الا بالصفة فلا صفة لا وجود لها بل نفس الصفة مثل

السميع اسم باعتبار الصفة وهو السمع وليعلم ان الوجود في

الاسماء الحقيقية اي لولا الالفاظ عينها كما ان الاسماء في مرتبة
الذات عين الذات قال الجامي عليه الرحمة بيت آب در گل گل
در آب عين آب اين دقيقه را درياب وقال غيره بيت
حق جان جهان است وجهان جمله بدن توحيد همين است ودگر حيله و
فن وقد قال الغزالي عليه الرحمة الجسم لا وجود له في الواقع كالظل
والموجود حقيقة هو الروح والذا من فني روحه يقال له الفاني في
عرف الصوفية فان قلت ما معنى فناء الروح قلت قد قدمنا ان
معناه فناء صفاته التي هي امور اعتبارية صار الروح بها قابلا للحكم
اللذة والالم فاذا فني تعلقه بالظاهر فنيت تلك الصفات
فصار مطلقا خارجا عن الاحكام كما كان في الاصل فيكون في عين
الالم متلذذا وفي عين اللذة متألما وفاعلا غير فاعل في حال
واحد يقول انا بلا انا وبخفيف بلا اضافة لوصوله الى الاطلاق الذاتي
وقد عرفت من هذا ان المخلوق هو تعلق الروح وتقيده بالاعتبارات
والعلمية الجسمية فاذا فني التعلق بقي الخالق كما كان كالثوب
اي المنسوج هيئة المخصوصية فاذا نذف ثانيا وازيل تلك الهيئة

بقي قطنا وفني المنسوج وتفهم من معنى فناء الروح وموته معنى فناء
الجسد وموته انه ايضا ذو الهيئة المخصوصة واذا فلا انعدم الموجود
ولا يوجد المعدوم انما هي اطوار تتبعها الوجود ثم يخلقها قال الله
تعالى بل هم في لبس من خلق جديد والحاصل ان الذات واحد والصفات
كثيرة ومع ملاحظة كل صفة منها له اسم كلي او جزئي كالشجر و
الحجر والبشر والذر والذباب لكن لا يحمل على مرتبة الالوهية الا ما
ورد به الشرع وهنا فهمت معنى قولهم كل العلوم مندرجة في البسملة
وذلك لان معناه علما في الاحياء وكل الامور بالله وقال المراد
بالاسم ههنا هو المسمى انتهى اي قائمة بالوجود كقيام الصفة الذاتية
والفعل بالموصوف فان قلت فلم منع الشرع اطلاق الاسماء كل
صفة كالشجرية مثلا مع ان الشجرية قائمة بالوجود بلا شك ولا
شبهة قلنا لوجهين ايهام التقييد لكون الشجر محسوسا محدودا في الظاهر
والثاني ان خصوص الشجرية مما له ضد فينفي بضده والله تعالى لا
يوصف بما له ضد فان قلت الحيات والعلم ضده الموت والجهل
على هذا سائر الصفات ومع ذلك يوصف الله بها قلنا الذي

يوصف هو الصفات المطلقة الكلية والوجود لا يخلو عن واحد منها
الا ترى ان الخشب ما دام رطبا فله حياة مخصوصة فاذا يبس فله
حياة مخصوصة واذا احرق وصار رمادا فله حياة لان الحياة و
العلم عبارتان عن الهيئة الخاصة فان نظرت الى خصوص الحيات
والعلوم في الخشب فقد اتصف الخشب بضدها وان نظرت الى وصف
العلم والحيات في الخشب مطلقا فهو موجود ابدا لا يمكن خلو ذات
الخشب عنه ونحن قائلون بان الله تعالى لا يوصف بالحيوة الجزئية فان
قلت فالسمع والبصر في الخشب والقدرة الارادة والكلام قلت
الكلام والسمع والبصر راجعان الى العلم والحيوة واما القدرة و
الارادة فهو ميله الى الاطوار وقبوله اياها ولو تاملت لوجدت كل
واحدة منها عين الاخرى ولذا قيل الوجود كله قدرة وكله علم فافهم
ونحو الخشب مثله من هذه الصفات السبع مطلقة غير ممكن وهذا
بحسب افهام القاصرين والا فالصفات كلها جزئية او كلية مندرجة
في الوجود الباطن وهو موصوف بها تعينه بمعنى انها عين الوجود وهي
باقية ثمة ازلا وابدا والموت الجزئي والجهل الجزئي والعجز الجزئي

والسكوت

والسكوت الجزئي مثلا انما هو فيما ظهر عندنا والا فلم يذهب شيء ولم
يحدث شيء بل الامر واحد كلمح بالبصر على انا نقول العجز الجزئي فرد
من القدرة المطلقة وكذا السكوت ونحوه فرد من مطلق ضده
فالحاصل ان الذات موصوفة بكل صفة ومسمى بكل اسم بلا قيد ولا اطلاق
ومثاله الشخص الموصوف بعلم كتابة وخياطة وتجارة وحدادة وصباغة
وغيرها مسمى وموصوف بهذا كله بلا قيد ولا اطلاق فانه مع تعينه
بالتجارة ليس موصوفا بغيرها ومع الاطلاق عن كل القيود ليس
موصوفا اصلا لان الذات المجردة لا وصف له ولا وجود خارجا
واما اذا لم تقيد ولم تطلق بل اخذت الذات مطلقة عن القيد
والاطلاق فهي موصوف ومسمى بكلها وهي من تلك الحيثية عين الكل
وهذا ما قاله الشيخ ابن العربي سبحان من خلق الاشياء وهو عينها
فالخشب من حيث الاطلاق مطلق موصوف بكل ومسمى بكل اسم وضده
وهو عين الكل والخشب من هذه الخشبية فاعلة من حيث التقييد
بقيد مفعوليته فالمقيد غير المطلق والمطلق عين المقيد لان التقييد اعتبار
له والشيء من حيث هو اي غير ماخوذ باعتبار آخر لا ينافي اعتباره

كالانفاتر زيد من حيث هو بجاريته وان كانت التي رد غيره واعلم
ان المحققين العلم والحيوة ونحوها على ان زمانهم التي هي افعال الوجود
انما هو لتطرق المسامحة والا فالصفات مبدء تلك الافعال فافهم وانما
اكثرت ههنا لان مسئلة الوجود صعب قلما يصل اليه افهام الناظرين
فيعترضون بما ليس بوارد على مقصد القوم منها انهم قالوا الكلي الطبيعي
غير موجود في الخارج والحال ان ذلك في الكلي الممكن لا في الواجب
ليس كمثله شيء ومنها قولهم ما انا الا بشر مثلكم والحال ان القوم لا يقولون
بمنافات الالوهية البشرية لان المطلق لا ينافي المقيد ومنها ان الكفرة
يعذبون فلو كان الوجود عين الاشياء ولزم تعذيب الواجب والحال
انهم لم يقولوا بان المعذب عين الوجود المطلق بل قالوا المطلق عين
المقيد فالمطلق عين المعذب والمعذب غيره كما قالوا الجبة انت الا
انك غيره يعني القطن ليس بزائد على الثوب والثوب زائد عليه
باعتباري وهو النسج واحكام الثوب انما هي ما دام الثوب متعلق
بذلك الامر الاعتباري الوهمي المدور للاحكام فاذا فني ذلك الامر
الزائد رجع الثوب الى اصله وصار قطنا ناجيا عن الاثار والابتداء

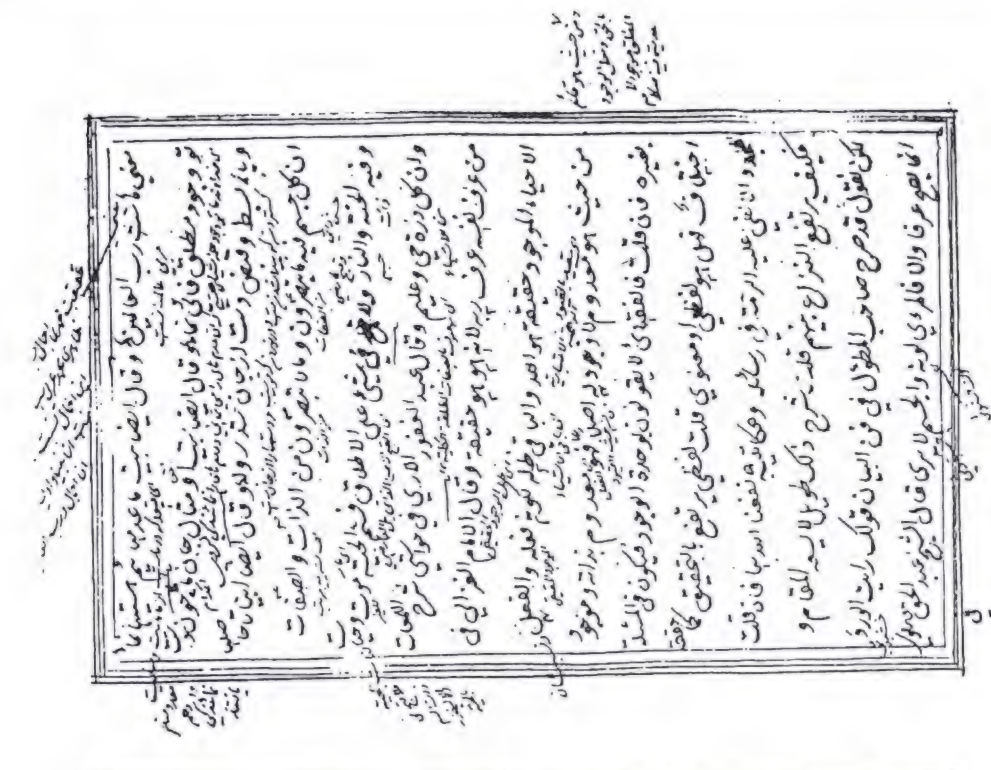
١٠٦

كما قالوا من مات فقد نجى فعلم ان المعذب هو الامر الوهمي القائم
بالمطلق والمطلق لا حكم له ثوابا او عذابا لا نفيا ولا اثباتا ومن ههنا
علم مرادهم من قولهم ان الصوفي خير الدنيا والآخرة يعني لا يتم
بلذة مرتبة الاطلاق الذاتي والعجز عن دركه الادراك والياس
البحت فارغ عن قيده باللذة المقيدة في الدارين ومن هذا يفهم انه
كم من ميت حي وكم حي ميت وذلك ان النجاة الدنيوية بموت البدن
وعن الاخروية بموت الروح على قياس موت البدن بان يخرج الروح
عن اعتبار الروحنية ويصير مطلق النور بازالة قيد التعين كما يحصل
للصوفية رحمهم الله تعالى فالصوفي غير ناج عن شدة الدنيا لحيوة
بدنه ولذا اشتد بلاء الدنيا وناج عن حرج الآخرة لموت الروح
وغيره معذب فيهما لحيوته فيهما بل يشتد عذابه في الآخرة من
عذاب الدنيا لانه في الدنيا كان واصلا بجميع محبوبه وهو مقاصد
الدنيا وفي الآخرة فاته كلاهما اما الدنيوية فلموت الآلة وهي
واما الاخروية فلاشتغال روحه بالامور الاعتبارية واحتجابه بها
فصار الحي ميتا ابدا والميت حيا ابدا فسبحان من احتفى لطفه في قهره

وقهره في لطفه خلق الموت والحيوة أي العدم والوجود ليبلوكم
أيكم أحسن عملا لو توجه على وقف العقل والغرض من هذه التطويلات
أن المبدء والمعاد هو الإطلاق والأحكام إنما هي في البين يعني في
التقييدات فإذا وصلت إلى الإطلاق بحيث لما تقرر أن كل متقيد
يرجع لا محالة قريبا أو بعيدا إلى الإطلاق لقوله تعالى ألا إلى الله تصير
الأمور وعلم أن القائل بنجاة الكفرة له عذر ما إلا أن نقول الكافر إذا
صار متحلق عن متقيد الذي هو الكفر لم يبق كافرا بل صار نورا فيدخل
الجنة مؤمنا فالمعنى للآيات أن الكافر يحرم عليه الجنة ويخلد في
النار ما دام كافرا فيبقى النظر في أنه هل بعد الموت عن الكفر نجاة
من الكفر والأمور المتشابهة موقوفة إلى الله وإلى رسوله فإن
قلت هل صرح أحد بمفاد هذا البيت من أهل التمكين والجامع بين
علم الظاهر والباطن قلت نعم المذكورون كلهم كذلك وقد صرح
الإمام الغزالي في الإحياء والشيخ ابن العربي في الإسراء والحضرة
المجيد والالفي في المبدء والمعاد أن صانع العالم كالروح مع البدن
ليس بداخل ولا خارج ولا متصل ولا منفصل بل العالم قائم به كقيام

البدن

البدن بالروح وفسر أهل المعرفة الروح بأنه الوجود المطلق الملحوظ من الشيء
بلا قيد ولفظة أنا عبارة عنه ثم صرح شارح الفصوص أن الروح عين
البدن من وجه وغيره من وجه كالصانع مع العالم فالحاصل أنهم
يقولون إن الصانع روح والعالم بدن ولا حلول ولا اتحاد ولا قرب ولا بعد
ولا فصل ولا وصل بل العالم بذاته وحيثيته وصفته الفعلية كالنوبة
للقطن فذات واحدة إنما كثرت أسماءها لكثرت أفعالها وصفاتها فمن
قال همه اوست فإنما قال بهذا اللحاظ فافهم ولا تتهم فإن قلت لو رأينا عبارات
المشائخ المذكورين لنظرنا فيها بل هي صريحة في وحدة الوجود أي وجود
كل الأشياء أو غير صريحة قلت قال الشيخ السعدي في ديوانه بيت
نظر آوردم وبردم كه وجودى بتو ماند همه اسمند وتو جسمى وهمه جسمند
تو جانى وقال الشيخ فريد الدين عطار في منطق الطير بيت
جمله يك ذات است واما متصف جمله يك حرف وعبارت مختلف بيت
وقال الشيخ الجامي في السلسلة بيت در زمان وزمين كون و
مكان همه او بين جه آشكار وجه نهان وقال المولوي في المثنوي
نقل عن الشيخ ابن العربي بيت گفت المعنى هو الله شيخ دين بحر



المشائخ ومنهم من قال ان المظهر غيره وعليه المجدد الالفي عليه الرحمة

والحق ان القولين كل منهما صواب بنظري الحقيقة والشريعة ولما

كان المجدد عليه الرحمة وارث النبوة التي يرجح فيها جانب الشرع

يرجح الغيرية لان الشرع مبني على التمييز والغيرية والافتقار قال المولوي

رومي بيت چونكه بيرنگي اسير رنگ شد موسئي با موسئي در جنگ شد

چون به بيرنگي رسي كان داشتي موسي و فرعون اندر آشتي

ان الحقيقة ليس فيها كثرة فلا يتصور الحكم والمحكوم عليه الخامس

والاربعون كتي نظر نقل جو كتي رتن كل جم

كتي فوج فكر جي كتي مات مقام كتي مس

جون مام كتي كن يدرم و مذاهب ان الاحوال العارف

الحكيم فانه يتكلم في كل فن بما هو دابه ولا يخلط بغيره وبتفاوت

ذلك يتفاوت العارفون في تحرير الالسنة وتخليصها من الحشو

والتخليط فاذا تكلم بلسان النقل كان سمعا محضا تمسك بالاثر

فقط واذا تكلم بلسان العقل استعمل الفكر على قوانين المنطق

واجاب لدفع الخصم بما يعتقده الخصم وان لم يعتقده هو بنفسه من

الاجوبة

الاجوبة الجدلية واذا تكلم بلسان الحقيقة وارتفع الحق حيث دار هو

ولا يعرج الى مذهب معين ولا يبدل الخليل ولا يلتزم بشيء فمن شاء فليؤمن

ومن شاء فليكفر فيكون حينئذ لسانه كلسان الميزان يميل مع

الحق حيث كان واذا تكلم بلسان اهل الاذواق يراعي ما تداوله

اهل الاسرار الالهية من الاصطلاح في تعبيرهم عن ذلك العلم

الخاص الذي في ضميرهم ليكون ذلك كالاستار على ما في صدورهم

اقتداء بالحكمة الالهية فان الله تعالى اظهر ذلك العلم للخواص وستره

عن العوام كذلك العارفون لا بد لهم من نشر هذا العلم لاهله

المرادين بالقربة الالهية وستره عن غيرهم فيعرفونهم باصطلاح

يتعارفونه بينهم واعلموهم ان هذا العلم لا يصلح الا لاهل النباهة و

الفطنة والفلاح وبينوا لهم علامة كل منزلة واذ يوافق الطالبين

بالحج الاكبر الى رب العالمين فمن اشتاق روحه الى وطنه في حاله

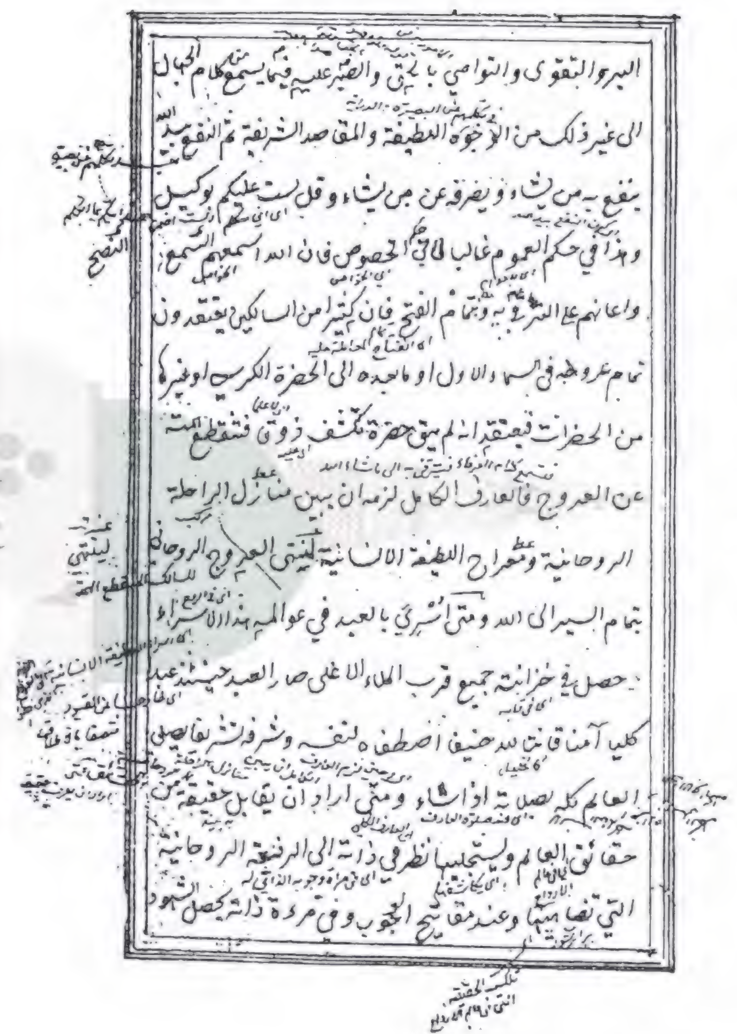
الداعي صار من المستعدين المنقسمين اصنافا والواقفين والواصلين

الى كعبة محبوبهم رجالا وركبانا فهم في الوصول اليه فرق كثيرة

واذا استغرق الحال كان ساكتا كانه اخرس وهذا كله الطاعة منهم



لرسول الوقت والحال فلا يعترض عليهم الا اهل الضلال والنكال
نعوذ بالله من اهل الوبال وربما يقول بعض المنسوبين الى التصوف
والعرفان فضلا عن اهل الظاهر الغافلين عن هذه الاشارة الى
كتب شيخ ابن العربي في طريق المتصوفين فعن حاله اخبر وعن مقامه
عبر وما علم المسكين ان لكل علم اهلا وما ترك الحكيم خلق الله ربك و
ربما يحرق ثياب الابرار والاعطل سبحانه الحيا والبحر الاحل من
يغرق فيه من الصغار والكبار بل انزل القرآن وفيه المتشابهة
والمحكم مع ان منهم من ضل على المتشابه لكن انزله لاهله وستره عن
غيرهم للذي لم يعلم فيهم خيرا فلم يسمعهم ومنهم من يقول مثل
هذا الكلام لا ينتفع به احد وهو شاهد بعدم احكام القائل احكام
البداية اذ هو شرط لادراك كلام اهل النهاية وبالجملة العارفون
ما تكلموا الا عن بصيرة ودراية فمنهم من امر به صريحا في المنام و
منهم من فهم ذلك بضروب الكشف والالهام ومنهم محقق له انه
ممن اخذ الله عليه الميثاق بتبيان ما علمه لعباده من العلم المقرب
الى الله ومنهم من ظهر له ان ذلك من ارفع وجوه المعاونة على
البر



البر والتقوى والتواصي بالحق والصبر عليه فيما يسمع من كلام الجهال
الى غير ذلك من الوجوه اللطيفة والمقاصد الشريفة ثم التوفيق بيد الله
ينفع به من يشاء ويصرفه عمن يشاء وقل لست عليكم بوكيل
وهذا في حكم العموم غالبا لا في الخصوص فان الله السميع السميع
واعلم انهم على الشريعة وبتمام الفتح فان كثيرا من السالكين يعتقدون
تمام عروجهم في السماء الاول او ما بعده الى الحضرة الكرسي او غيرها
من الحضرات فيعتقد انه لم يبق حضرة يكشف ذوقي فينقطع
عن العروج فالعارف الكامل لزمه ان يبين منازل الراحلة
الروحانية ومعراج اللطيفة الانسانية لينتهي العروج الروحاني
بتمام السير الى الله ومتى اسرى بالعبد في عوالمه هذا الاسراء
حصل في خزانته جميع قرب الملأ الاعلى صار العبد حينئذ عبدا
كليا آمنا قانتا لله حنيفا اصطفاه لنفسه وشرفه بشرافة [illegible]
العالم كله بصلاته اذا شاء ومتى اراد ان يقابل حقيقة من
حقائق العالم ويستجليها نظر في ذاته الى الرفيعة الروحانية
التي تناسبها وعند مفاتيح الغيوب وفي مرآة ذاته يحصل الشهود

هذا كله نتيجة السير الى الله المسمى بالمعراج الروحاني وحاصله صيرورته
مرآة جميع الوجود قشرا ولبا لانه يرث من الملا الا على مراتب
كل الاعيان الشريفة وصار خليفة في الارض وبعد ذلك هو السير
في الله ولا نهاية له ابدا لان مراتب التجلي غير متناهية فيفترض على العاقل
اعلام السالكين بمنازل الطريق ومقاماتها لئلا يفتر سالك فيقف
في البداية او الوسط وقد ثبت في باب الحقائق ان صاحب الجناح الشوقي
انما يطير الى منتهى ما عرف ثم يسقط طائرا لقه و وقف ما جرى لادى
السنة لانهم لو وجدوا الى السداد معرفة لفارقوا تلك الصفة
والاربعون جيشكي نبيح يا ذجيشكي وسه يس ايفا
بيرى كاذ عارم كهر جي اشارة الى المؤمن
من له اثر العقل وهو ان يرى حكم الاشياء قبحا وحسنا بنفسه
وهو العلم او بتصديق الانبياء والعلماء وهو الايمان قوله يرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ومن عرى عن هذين النوعين
فهو الكافر باتفاق العرفاء والعلماء لان الكافر في عرف الشرع هو
الاصم الابكم الاعمى عقلا ومن لم يعرف احكام الاشياء بالشهادة

عن العقل — حالها

حالها ولا باعلام العلماء والانبياء فهو داخل في هذا التعريف لان
عقله لو كان سميعا بصيرا لرأى مرئياته وسمع مسموعاته لان
العقل ايضا الحواس الخمس وهذا هو السر في قول الفقهاء في شرط
الايمان ان يعرف حرمة الحرام وحل الحلال وبهذا علمت ان المقلد
مؤمن لكن ضعيف الايمان ولذا اختلف في ايمانه والاكثر على انه صحيح
مع الاثم فعليك ان تصفي عقلك فتخلصه عن الغشاوة وتسمع قولي
كل شيء بحاله ان حكمي كذا بعضها يقول انا حرام وبعضها يقول انا
حلال وبعضها يقول انا مكروه واعني بالحال هو الوصف المناسب
للحكم كوصف الاضرار للحرمة والنفع للحل وكلها تقول ليس وجودي
الا بالذات قديم واجب الوجود وهو الميثاق الحالي وقال الغزالي
في الاحياء من ادرك هذه الشهادة من نفسه فهو المؤمن ومن
لم يدرك فهو الكافر وانما يؤاخذ الانسان بعدم الادراك لانه له
آلة الادراك وهو العقل بخلاف سائر الحيوانات فانها معذورة و
لا تعلم شيئا دونها كالانسان والى هذه الشهادة اشار موسى عليه السلام
حيث قال ربي الذي اعطى كل شيء خلقه اي صورته المخصوصة

فإن خصوص الوجود شاهد على الوجود المطلق لأن الخصوص وصف
فلا بد له ممن يقوم به فإن قلت فقد [illegible] معنى الكافر والمؤمن و
العالم وإن أشد الناس إيمانا وعلما هو أشد الإنسان [illegible] أي عقلا فبين
لنا معنى العقل وأقسامه قلت العقل عبارة عن نور غريزي في جوهر
الإنسان أي في روحه الذي هو عبارة عن وجوده المطلق فإن
وجوده المطلق لما استوى ولطف واعتدل أكمل من سائر المخلوقات
تلألأ عليه عكس الروح الإلهي الذي هو ليس بداخل العالم ولا
خارجه وأنار الكون بنوره فظهر في كل مظهر بقدر صفائه واعتداله
مع وحدته بالذات وكثرته بالآثار والصفات وسمته الصوفية
العقل الكل والروح الكلي والقلم الأعلى والحقيقة المحمدية والحضرة
الجبرئيلية والتعين الأول والروح المخصوص بالأنبياء والأولياء
كما يتلألأ نور الشمس على الزجاجة فيحاكي الشمس لكمال صفاء المحل
فالعقل الإنساني هو العكس المحاكي للروح الكلي بكمال لطافة
جوهر الإنسان ولذا ورد خلق الله آدم على صورته والآدم حقيقة
هو ذلك العكس وهذا هو معنى قول الصوفية تسمية عقول الخلق أجزاء
والروح

والروح الكلي كما يعني أنه حدث شيء محاكي للعقل الكلي في جوهر
الإنسان عند اعتداله لا أنه انفصل منه كما ينفصل جزء الشيء
عنه فعقل الإنسان حادث مع حدوث البدن ليس عين القديم
ولا جزءه ولكن يحاكي القديم لو كمل المحل لأنه على صورته فمن عرفه
فقد عرف ربه وليس هذا العكس أيضا داخل البدن ولا خارجه
ولا متصلا به ولا منفصلا كالصلة مع العالم والعلم وصف هذه الغريزة
وفعله فالغريزة كالبصر في جوهر العين والعلم كالرؤية بلا تفاوت
والقرآن وسائر الدلائل له كالشمس لرؤية البصر ولفظ العقل
لهذه الغريزة حقيقة ولغيرها مجاز فإنه يطلق العقل على العلم
الضروري والتجربي والعمل بالعلم أيضا فإنه من لم يجرب الأمور
ولم يمارسها وكان غرا فيها أو لم يعمل بما يعلم يقال له إنه لا
يعقل شيئا فقد علمت أن العقل هو الغريزة النورية التي هي
منبع العلوم كلها بل مادتها لأنها عين العلوم ومنبع الأعمال
لنا بنية الحكمة والناس فيها متفاوتون تفاوتا فاحشا فمنهم
كالبحر ومنهم كالذر ونهاية النقصان للكفار وهم الذين لا يعقلون

بنفسهم ولا يصدقون الانبياء والعلماء والكمال للانبياء عم ومن
الناس من انكر هذه العزيزة وقال جرى عادة الله تعالى العلوم
في الانسان دون الحجر وهو مردود لانه لو كان للاثر شيء بلا عزيزة
هي مبدء في الوجود لكان الحجر والحجر متساوين في الخلو عن
الحيات لجواز ان الحركة في الحجر يخلق الله تعالى حسب جري العادة
بلا ثبوت عزيزة الحيوة فالحق ان الاثر كالعلم والفعل المناسب و
الحركة لا يكون بلا عزيزة هي مبدء لذلك الاثر كالحيوة والعقل ثم
اصل العزيزة المذكورة والعلم الضروري مطبوع لا يكون الا بقدرة
وهب الوهاب على حسب كمال الجوهر الوجودي الانساني وكمال
الجوهر ان يتكامل اعضائه قدرا ويتناسب تركيبه وضعا فان الظاهر
عنوان الباطن غالبا ويقال لهذه العزيزة لفظ القلب الحقيقي
والروح الانساني العلوي والنفس الناطقة والسر والخفي و
الاخفى على حسب ترقيته في الكمال والجمال وقال الحضرة المجدد
الالفي عليه الرحمة هذه كلها لطائف علحدة ولكل منها محل علحدة
فان قلت ما معنى قوله تعالى قل الروح من امر ربي قلت معناه انه

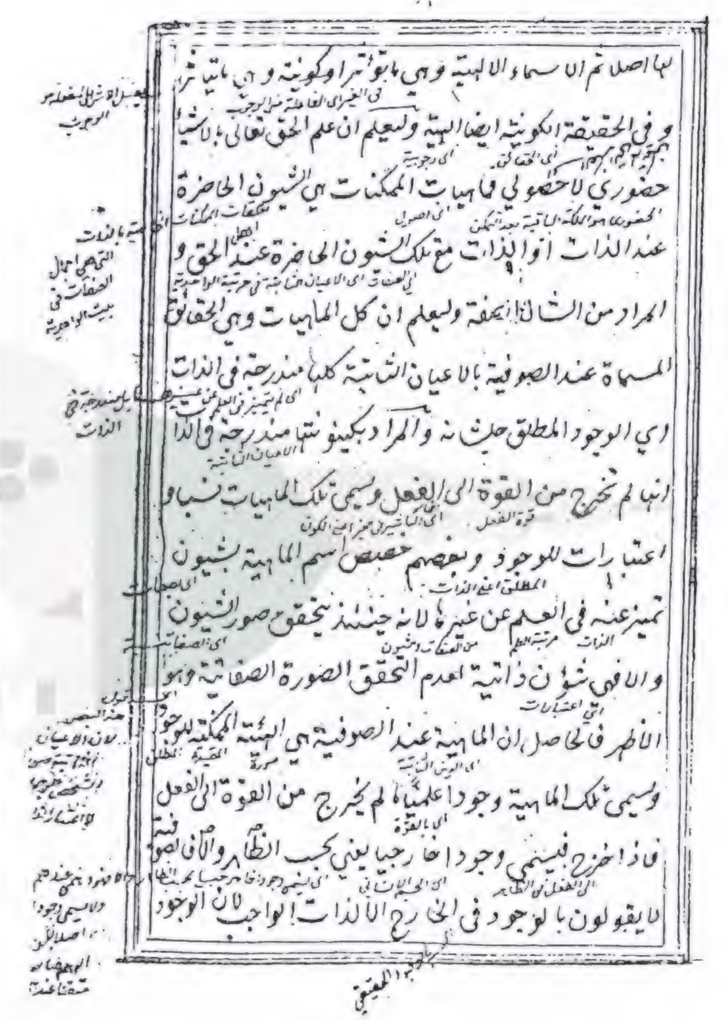
موجود

موجود خارج عن الحس والخيال والقدر والجهة والمكان
فهذا التعريف للروح بانه امر يضاهي الرب في هذه الصفات
فان قلت فما معنى قولك ان الروح مخلوق مع انه من عالم الامر
قلت معناه الحادث لا المقدر المقابل لعالم الامر فافهم السابع
والاربعون لنكي مخو وخيال يو بركه ذ نهم جذي
ملك مثال سهد ورتي صر حس اعلم ان عالم الخيال حضرت
اصحاب الاحوال والكامل يرد عليه المعاني مجردة عن الصورة
والمثال ولا يمكن تغليط ولا التاويل في هذا الفتح لانه كالتلقي الصريح
بحق فالاول الا اذا وصل الى المثال المطلق كالانبياء عليهم السلام
فانه موافق لعلم الحق فلا يمكن فيه الغلط ونظير الفتح الرؤيا
فانه ايضا اما مأول او صريح فتامل ثم من المقامات ما يقال ومنها
ما لا يقال ولا يصح ظهوره لا بالحال ولا بالخيال السابع والاربعون
جذي وير وجوذجي اسر اقصى ذاه سرحد
ايتم شاه محمد مر ربكي اشارة الى المعنى التاويلي لقوله تعالى
الى المسجد الاقصى الذي وهو عالم القدم والمسجد الحرام عالم

الوجود فان قلت هل يصح هذا التأويل في القرآن قلت القرآن
على ظاهره لكن لا يمنع لفهم الرموز البطنة ايضا لبشر لطيف احتمال
الالفاظ اياه والثاني عدم لزوم المحذور الشرعي واما المعنى
التفسيري فلا بد فيها من النقل كذا في مكاتيب المجدد الالفي عليه الرحمة

الف من وار بجوذ صاحب سيل خلقو حذ هكاء تماء
ليس كمثله شيء حسن حذ نكاء نكو وصل
وجم نكو وج وجانا هرذ تاء ذاتم صورة
ستد من شاه سر وركعو سجد وايمانا المؤمن
مرآة المؤمن لو كاكال لكاء ككجي ترف
تا همه هت حبيب جي اشارة الى الحقيقة المحمدية

التي هي عبارة عن صورة معلومة الذات مثلب ب ن كيج
جميع اي جامع لجميع الشيون بلا تميز وكل الحق تو تفصيل لهذه
الحقيقة الشريفة ولها اسماء لا تحصى باعتبار المراتب كالقلم
واللوح فان الاسم عبارة عن الذات مع تعين خاص والاسم
المعروف اسم الاسم عرفا وحقيقي ايضا اذ الذات المطلقة لا اسم



لها اصلا ثم ان الاسماء الالهية وهي ما يؤثر او كونية وهي ما تتأثر
وفي الحقيقة الكونية ايضا الهية وليعلم ان علم الحق تعالى بالاشياء
حضوري لا حصولي فماهيات الممكنات هي الشيون الحاضرة
عند الذات او الذات مع تلك الشيون الحاضرة عند الحق و
المراد من الشأن الذاتية وليعلم ان كل الماهيات وهي الحقائق
المسماة عند الصوفية بالاعيان الثابتة كلها مندرجة في الذات
اي الوجود المطلق جلت شأنه والمراد بكينونتها مندرجة في الذات
انها لم تخرج من القوة الى الفعل وتسمى تلك الماهيات نسبا و
اعتبارات للوجود وبعضهم خصص اسم الماهية بشيون
تميز عنه في العلم عن غيرها لانه حينئذ يتحقق صور الشيون
والا فهي شيون ذاتية لعدم التحقق الصورة الصفاتية وهو
الاظهر فالحاصل ان الماهية عند الصوفية هي الهيئة الممكنة للوجود
وتسمى تلك الماهية وجودا علميا ما لم تخرج من القوة الى الفعل
فاذا خرج فيسمى وجودا خارجيا يعني بحسب الظاهر والا فالصوفية
لا يقبلون بالوجود في الخارج الا الذات الواجب لان الوجود

في الخارج عندهم عبارة عن وجود الشيء في الخارج عن المدرك
ووجود الممكنات انما هو في المدارك ولذا قيل ان الوجود للكثرة
في خارج النفس بخلاف الوجود فانها موجودة وحدث المدرك
اولا فوجودك من العالم ليس الا ما تدركه فمن نسي ان ثبت فقد
فنيت في حقه وهذا كما في الفصوص الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود ولهذا ظهر ان ما سوى الوجود اعتبار محض وانا
نجده لنفسك فافهم وهذه الحقيقة هي التجلي الذاتي عند الشيخ
ابن العربي وقال اذا رأيت صورتك في مرآة الذات فقد عرفت
الغاية التي لا فوقها غاية فغاية كل واصل ان يثبت هو حقيقة و
الا فباب الذات مغلق وانما الوصول للاسماء التي هي مبادي
الواصلين واذا وصل الشخص الى اسمه فقد وصل ذاته وهذا
الاسم يسمى وجها خاصا وهو موجود لكل موجود حتى في الحكم
قال الله تعالى ولكل وجهة هو موليها الناس [illegible]
تجلي عالم امكاني و يحن رسني وجونكي الاولاد وجود
الاسم اي بجه اوطان كل شيئ في كل شيئ [illegible]

جن ذ تو بان سي مب ذ ستي يذ ر [illegible] واعلم ان حقيقة كل
شخص وهو تعينه الوجوبي الذي تعينه الامكاني ظل له وهذا التعين
الوجوبي اسم من اسماء الله تعالى كالعليم والمريد والمتكلم وهذا
الاسم الالهي هو رب ذلك الشيء ومبدأ فيوضه والوجودية و
الثابتة للوجود لهذا الاسم الوجودي مراتب شتى ففي مرتبة
الصفات او الاعتبار رصيد في هذا الاسم ثم ليس الا الاضمحلال
والاستهلاك لعدم التميز في مرتبة الاطلاق وهذا الاسم جامع
لجميع الاسماء الالهية والكونية اجمالا لاشتماله على الذات الجامعة
للكل وهو معنى قوله كل شيء في كل شيء وجامعية الانسان فانما هي
من هذا الوجه والولي عبارة عمن وصل الى اسمه الوجوبي بالمجاهدة
والجذبة المنضمة كل منهما للاخرى متقدمة او متأخرة وتفاوت
الاولياء وتفاضلهم فيما بينهم مبني على كميته طي مراتب هذا الاسم
الوجوبي على حسب الاستعداد فالاكثر طيا هو الافضل والواصلون
الى الاسم قليلون فان اكثرهم يقطعون مراتب الامكانية بطريق
السير والسلوك التفصيلي ثم يقفون في ظلال الاسم وقد يتوهم

الوصول الى الاسم في الجذبة الصرفة لكنه غير معتبر و الذين عرجو
من الاسم و قطعوا مراتبه قلت اوكثرت بكليها فهم اقل القليل
وحقيقة الانسان الكامل مشتملة بر جميع شيون الهي و كوني لانه مراه
لاحدية الجمع كذا في مكاتيب الحضرة المجدد الالفي عليه الرحمة واذا تحقق
السالك بهذا الاسم بان يصير ذاته مراه فيظهر هذا الاسم فيه بجميع
لوازمه واحكامه يصير مستغرقا في ذلك التجلي كذا في الرشحات فيرى
كل شئ في مرآته ولا مانع من وصول الاسم الا الحجب المندرجة في
النفس فاذا فني النفس اي تعينه الامكاني فلا مانع بعده وعلامة الفنا
تقدم حالة يشبه الموت الا ان الموت ليس فيه حضور وهذا عين
الحضور وان يصير جهة الخلق مغلوبا وجهة الحقيقة غالبا يعني
يكون الغلبة لاحكام الروح فيرتفع التميز بين الحق والباطل
الا ان التضاد انما هو في مرتبة الاسماء دون الذات بيت چون
به بيرنگي رسي كان داشتي موسي و فرعون اندر آشتي وقد علمت
ان سير كل سالك انما هو في عالمه الصغير وما يلاقيه من العالم الخارج
فهو حقيقته الخاصة به المشابهة للعوالم الخارجة لا عين عينها كما زعم

بعض فقد علمت ان الجنان بعدد الاسماء و كذا العرش و الكرسي و
اللوح والقلم والسماء والارض بل الكل في الكل فافهم ولا تعترض على
ما لا تفهم واذا وصل السالك الى اسمه ولو في مرتبة الظلال فقد
وصل الحقيقة فيعرف كل الحقائق كما قيل من له المولى فله الكل فان
قلت فلان الكامل يظهر فيه الاسم المضل ايضا لكونه جامعا وفي
القرآن وما ارسلناك الا رحمة للعالمين واجيب بان مراد بامن
كون الكامل مظهرا الكل انه سبب لظهور الكل وان لم يكن بعضها قصدا
بل تبعا وعرضا كاضلال ابي جهل ونحوه لاجل التعصب ومثاله قول
الحكماء ان النار بخاصيتها يفرق المختلفات ويجمع المتماثلات والحال انه
اذا فرق المختلفات وهي العناصر الاربع رجع كل منها الى مركزه
فصار جامعا له ايضا تبعا الخسيون هو ان تو حجاب لا ء الله
سِرُّ الصَّلوةِ مِنَ الصَّلوِ كار مجذبي خراب جسمي
دو زخ عذاب كل كان داخلي اعلم انه ليس وجودك
هو الحجاب الذي يحرقه النار الالهي المطلع على الافئدة فاحرق
في الحيوة بالصلوة اي بذل وجودك المقيد لانكم وما تعبدون من

ودون الله حطب جهنم لان الصلوة من الصلوة وهو الحرق
فاذا احرقت لب وجودك فيبقى جلد الوجود يعني الصورة ولا باس
به لان الحجاب هو لب الوجود لا جلده وهذا امر عظيم لا يطلع عليه
الا من احترق وان لم تحرق الحجاب بالصلوة في الدنيا فالنار الجسمي
مسلط على الاجسام التي هي الجلود ولا قدرة له على احراق الحجاب
فيطلع عليه ولا يفنيه ولذلك استخلد الكافر في النار ويبدله الجلود
لان لب الوجود هو الحجاب وهو المعذب والجلود لباسه فكلما
احترق لباس ألبس آخر ليعذب اللب ايضا لتعلقه بلباسه
كما قال الله تعالى ليذوقوا العذاب فان قلت فما المعنى بالصلوة
قلت لها صورة ومعنى فالصورة ظاهرة واما الحقيقة فهو دوام
المراقبة والمراقبة دوام الحضور لظهور النور فان قلت ما المراد
من النور قلت المراد نور الذات الالهية فان قلت ما علامة ظهوره
قلت ان يشهد الاخرة حاضرة يعني يرى الامور الاخروية وهو حي
يقظان لزوال الحجاب وهو الوجود الامكاني فان قلت لو كانت
رؤية الامور الاخروية ممكنة في الحيوة الدنيا كما ايضا لوجود البصر

قلت

قلت هذه العين لا ترى الا من فني ثم يخلق له عين اخرى او يخلص
عينه عن حجاب غطاء يعني الجمهور فلا يرون الا عالم الشهادة فان
قلت فما حد الغيب والشهادة قلت الشهادة ما يدرك بهذه الحواس
الخمس وهو يسمى الدنيا والملك والظاهر ونحوها والغيب كل ما يدرك
الحواس الخمس الباطنة وهي العقل والقلب والسر والروح
والخفي ويسمى باضداد ما مر فان قلت كيف يرى امور الغيب كلها
وهي لا تحصى ولا يعلم الغيب الا الله قلنا المراد بها الغيبية للقاء
انما هو لتعليم الله لا بعلم العبد ونحن لا نقول بالاحاطة بل نقول
الامور الاخروية يمكن كشفها بالكلية فيصير موقنا بعدما كان
مؤمنا واما ما يتعلق بذات الله وصفاته فلا يمكن لاحد ان يحيط به
بالكلية لتنزهه عن الكل والجزء فان قلت فالفاني خارج عن
قوله تعالى ويؤمنون بالغيب قلت الغيب عبارة عما لم تبلغه بعد
والكامل لم يبلغ كل حال لان الاحوال آثار التجلي والتجلي غير متناه
ولا منتهى فما حصل بلغته الشهادة وما لم يحصل غيب وهو مؤمن به
فالعارف موقن بالاخرة ومؤمن بباطن الله وتجلياته الغيبية

فان قلت ما الفرق بين الايمان والايقان قلت وجود الحجاب
وعدمه الواحد والخمسون سکیه مرنلبی مأوی وطن
کیم وسار یانه ور ومنهار منه ار عمر جی اعلم ان
الکافر هو الذي کفر وستر صفاء قلبه فنسي وطنه الاصلي بکسب
الصفات النفسية المفسدة لحسن الاستعداد الفطري المودع
في جوهر الانسان وذلك لان الروح لما تعلق بالبدن نظر من
روزنة الحواس الى الشهوات فاستأنست بها ونسي جوار الحق
وتجرده فاستحسن ما استحسنه النفس فانقطع منها الغذاء الروحاني
فالمراد بالروشن وهي امراة مشهورة عمر وهو رجل مشهور الكاح
وهو الروح الانساني وعمر كوت هو البدن وعمر هو النفس فافهم
هو الانبياء والاولياء والكتب المنزلة كلها لدعوة الروح الى
وطنه فالسعيد من خلص والله الموفق الثاني والخمسون
من بیس بریکی جذ د نیا جو دار لکن تر و ار بکیم
حتی تموتوا جیرکی مرک نیا ز عالم جی سر دار
ملکه لنکتو معز الجس فانه صلى الله عليه وآله وسلم ما رأى ربه
الا بعد

الا بعد خروجه عن الدنيا ولحوقه بالآخرة كما في شرح الاسرار
والمكاتيب المجددية عليه الرحمة الكلام المذكور حديث نبوي فان
قلت فما قول بعض الكاملين بالرؤية قلت انهم يقولون بوقوع
الموت اولاً ثم بالرؤية ثم قال العلماء رحمهم الله تعالى علة عدم
الرؤية في الدنيا ان العين الفانية لا ترى الباقي والصوفية
يقولون ان الفاني يخلق له عين باقية ويعبرون عن ذلك بعين
القلب على ان الحضرة المجدد عليه الرحمة قال في المكاتيب ان
مرئيهم انما هو ايقان مصور بصورة الموقن في عالم المثال وهو
من اغلاط الصوفية والا فالرؤية لا تقع في الدنيا وقال ان
عين اليقين وحق اليقين كلاهما مراتب العلم اليقين وان قال
المشائخ ان شهود الآيات والتجليات الآفاقية علم اليقين
والانفسية عين اليقين وهو مغني لوجود السالك وموجب
للحيرة بخلاف الاول وحق اليقين ان يجتمع العلم بالحيرة المذكورة
فلا يزاحم عينه علمه ولا علمه عينه والامر عندنا ان هذه الثلاثة
كلها داخلة في السير الى الله وانها كلها علم اليقين لان ما في الانفس

هو السير في الله لان ما في الله نفس سير في الظلال والشبه والمثال و
روية المثال كيف يكون عين اليقين بل هو كما في ... والآفاق
... والمطلوب وراء المطلوب والآفاق و...
الاطمينان بالوجدان عن الوجدان وهو ظهور الذات بلا حجاب علمي و
عيني وسماه المجدد عليه الرحمة الوصل العرياني وهو المراد حيث
قال امير كه برين درويش ظاهر ساختند وراى تجليات وظهورات
و وراى انفس وآفاق وسلوك وجذبه و وراى فنا وبقا و وراى
صورت ومعنى واين ورائيت درجات قرب است لا البعد في فهم المطلوب
هو الوصل العرياني المعبر بالتجلي الذاتي الاطلاقي الوراي الاكيفي
وهو المقصود من السير والسلوك يعني الغرض خرق الحجب يعني
غرض نفي علمست نه تحصيل علم ومقصود خود گم کردنست نه محجوب یافتن
وان فالعنقا لا يصاد لانه وراء الانفس والآفاق في لا اكتفاء بالشهود
الكشفي بالعكس لانه مقيد والمطلوب مطلق بيت راز درون پرده
ز رندان مست پرس کین حال نیست صوفی عالی مقام را الثالث
والخصوص لا تحقق كين لذوه تذه كذه سير جانسي

كه نكين كي تا شيئي هوت نهوه ان رتي على صراط
مستقيم رذن راه اهو كلموتت كفر تو هوت
جنتهم هوه نفي واثبات كابريا كمز و لالى
سذ ي لوه ترتنا قضنا هكوه هذا بين التجلي الذاتي
بلا حجاب المعبر عنه بالوصل العرياني الاطلاقي البرقي الاكيفي
المنزه عن الوجود والعدم لانهما متناقضان والله منزه عن
النقيض فكل تعبير فيه ذلك المقام تقصير وهذا معنى ما قالوا من
عرف الله كل لسانه يعني يعجز عن التعبير ولو بلفظ الموجود فضلا عن
المعدوم او الصفات الثبوتية والسلبية قال بعض العارفين
عرفت ربي بجمع الاضداد فالحاصل ان الذات غير محكوم عليه
بحكم الا الوجودية التي لا تناقض العدم فان ذلك العالي الهة لا
يعتبر بنناء ولا بقاء ولا نور ولا ظهور ولا حرف ولا اسم ولا رسم ولا
وصف الا وصف فوقه لا مقام ومقصوده لا مقصود يعني
انما تقييد بشيء معين علما ولا حيا والا فالخلو عن المتقابلات
في الخارج محال فهو كالحرف لا يتقيد باعراب ولا يخلو عن الاعراب

فالكامل مطلق في حال التقيد فيصح فيه الكل وفي حال التنزه يعني بلا
اتصاف ويفعلها بلا فعل فيأكل بلا أكل وينام بلا نوم ويعلم بلا علم
ويغضب بلا غضب ويشبع بلا شبع ويجوع بلا جوع ويتكلم بلا
كلام ويحب الأشياء بلا حب ويحيى بلا حيات ويموت بلا موت و
يصوم بلا صوم ويصلي بلا صلوة ويعبد بلا عبادة ويؤمن بلا ايمان
ولو كفر أو عصى لكان بلا كفر ومعصية يعني هو كالزجاج المجاور
للألوان يرى فيه الألوان وهو غير متلون والأوصاف العوالم كلون النوب
فالأوصاف والأفعال الظاهرة في الكاملين انما هي في بدنهم ونفسهم
والباطن يعني الروح والقلب خاليين عنه كذات المرآة عن الصورة
المرئية في ظاهرها وقد يتخلص النفس أيضا كالأنبياء وبعض الأولياء
فلا يكون الفعل والوصف إلا في القالب ويعبر الصوفية عن هذا المقام
بفناء الفناء وجمع الجمع وحق اليقين والبقاء والحيرة الكبرى والعلم
البسيط والمعرفة والوصال وهو منتهى مقامات العارفين في الفناء أن
لا تعلم شيئا سوى الذات وفناء الفناء أن تخلص عن عدم العلم أيضا
كما خلصت عن العلم فتكون عالما وجاهلا في حال واحد فقد جمعت الأمرين

جميعا فهو جمع الجمع وما دام السالك في الفنا فهو ناقص لتقيده والكمال في
الاطلاق فإذا ... فناء الفناء فالبقاء العارف لا يعرف كالمعروف
... قيد ... وصف او اسم كالمعروف فهو موجود بدليل آثار الوجود
غير معروف في عدم تقيده لا يميزه عن الغير لجمعه الأضداد وقد عرف
من هذا معنى ... من أراد العبادة بعد الوصول فقد أشرك
... الصوفي لا مذهب له وإن الكامل من لا يتدين بدين و
إن ... لا يضره ذنب ولا يكلف بتكليف وإنه أزلي أبدي كلي
... ولا اسم له ولا رسم وليس في الجنة ولا في النار فإن
كل ذلك للتقيد والعارف مطلق لا تحده حد المطلق قال المولوي رومي
في المثنوي بيت: تيغ گر شارب خمر آن مرغ خاک بحر قلزم راز
... چه باک کفر ایمان نیست آنجایی که اوست زانکه این
... وآن خود مغز اوست وفي سبحة الأبرار للجامي عليه الرحمة
بيت: صوفی است که از خود رسته است از نکو خسته است و از
بد رسته است جلوه گر گشت بر او وحدت ذات که نگشته ترنج تقابل
صفات هم بینش او لطف همان قهر همان نیش و نوش دار و نش همان ...

قال المجدد عليه الرحمة هو حال نادر الا ان بعض الفقراء يبلغون الى
ظله فيزعمونه اصلاً ولذا قال سائر المشائخ لا سير فوق التعين
الاول الذي هو العلم بالتجلي المسمى بالحقيقة المحمدية وهو رحمه الله قد
سار فوقه واثبت تعينات آخر كتعين الوجود وتعين الحب وقد
اشار رحمه ربه الى تفاوت درجات هذا المقام وان النهاية زوال
الحيرة التي هي نهاية سائر المشائخ وحصول الاطمينان بالورائية
وعدم الادراك ويكون تلك المرتبة الاطلاقية كما هي حيث قال
في بداية هذا الحال الوصالي ـه عجبي هست كه سرگشته بود طالب
دوست عجب آنست كه من واصل سرگردانم وقال في وسطه
چه كويم با تو از مرغى نشانه كه با عنقا بود هم آشيانه ز عنقا
نام پيش مردم ز مرغ من بود آن نام هم كم وفي النهاية
بيت عنقا شكار كس نشود دام باز چين كاينجا هميشه باد بدست است
دام را فسماه المشائخ الحق اليقين فهو عنده ظل الحق اليقين
فالحقيقة المحمدية عنده فوق ما زعموه حقيقة وقال الولاية الاصلية
قد استترت بعد صدر الثاني بعين الى تمام الالف وكانت الولاية ظلية

ورضي المشائخ بالظلال والامثال وبعد الالف تجدد الدين و
ظهر الاصل وعاد الدين كما بدا وقال النقطة الواحدة من الولاية
الاصلية افضل من جميع الكمالات الظلية وسمي الولاية الظلية
صغرى والاصلية ولاية كبرى فالاولى للاولياء والثانية للا
نبياء وبعدهما الولاية العليا وهو ولاية الملاء الاعلى وبعد ذلك
كمالات النبوة وهي فوق الكل وفرق بين الاصلية والظلية بان
سير الشخص في ظلال اسم تعبد الخروج عن عالم الامكان ظلية و
الشروع في اسمه اصلية وقال الفناء والبقاء في الصغرى صورة
وفي الكبرى حقيقة وشرح الصدر وذهاب الانانية والطمينان
النفس ونزول النفس الى الصدر للخلافة والخلاص من الوهم
والخيال مع ثبوتهما والخروج من الانفس والآفاق في الكبرى
حاصل قبل الموت في الدنيا وفي الصغرى بعد الموت ونهاية الصغرى
بالتجلي البرقي الذي هو ناش من مرتبة الاصل فيخرج من النفس
كما يخرج من الآفاق ساعة وفي الكبرى هذا التجلي دائم بل هذا
قدم اول لان صاحب الكبرى وراء الانفس والآفاق لان ما في

الا نفس لطل لا صدله وسبب لنفيه خل فى لسائر المشائخ وقال ان
تمام الفنا يكون قبل كمالات النبوة والشروع فى الفنا من شروع الصغرى
فقد علمت ان الفنا ذو درجات كثيرة وكمالها لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم
فانه لم يتعلق ولم يتقيد بشئ حيث قال صلعم لو كنت متخذا خليلا غير ربي
لاتخذت ابا بكر خليلا ولا معنى للفنا الا قطع التعلقات ولا
معنى لكمال الانسان الا قطع التعلق فافهم الرابع والخمسون
هُنْدِ نَاهُوتْ يَرِيْ أَوْذُ وُنَه انهندِ كِيْ سَاجِنْ تَنْ
سَرِيْ كِيْ لَابِرَ لَا هِيْنْ جِيْ هذا حل حصة البيت السابق و
ان الحق وراء الوجود والعدم فهو موجود بذاته لا بالوجود
وذاته غير الوجود والعدم لانهما متناقضان والعدل النقيض له
فهو اقرب فى الوجود وابعد من الوجدان لانه وراء الوراء ثم
وراء الوراء يعني جانب القرب لكون هذه الورائية لعظمته
المنافية للادراك لا للحجب فان الحجب قد يرتفع بالكلية
بان يتحقق بها العارف لانه يخرقها وفى التفسير الحسيني س
تمامت ميكن اسما وصفا تش كه آگه نيست كس از كنه ذاتش

الخامس والخمسون كِيْ أَسَاءِ وَاحْسَانَ كَرِ صِفَاتِيْ
شَوْقُ ذَاتِيْ تَنْ ذُوْقُ جِيْ خَاصُ الْخَاصِ خَلْقُ جَا
المحبة اما للوصول منفعة اليك وهو محبة الاحسان او للفضيلة
فى المحبوب وان لم يحسن اليك وهو محبة الحسن والصفات او
تكون بلا سبب معلوم وهي محبة الذات وهي وهبية والاوليان
كسبيان فمعنى قوله تعالى ان كنتم تحبون الله يا عوام فعلا او
الاحسان ويا خواص صفة برؤية شواهد القدرة والكمال ويا
الخواص ذاتا بالجذبات الناشئة من المحبة القديمة فاتبعوني
لاعمالي اواخلاقي او حالي ببذل الوجود على حسب المحبات
يحببكم الله بالاحسان وتجليات الصفات والجذبات الجهية
فيجذبكم عنكم اليه ويغفر لكم ذنوبكم بان يمحوكم عنكم ويثبتكم به
فيكون المحب والمحبوب والمحبة واحدا اذ الحقيقة برفع التعدد
ومن عري عن هذه المحبات الثلثة فهو كافر السادس والخمسون
نَفْسِيْ بُنُوْ نَه سَانِ لِنْگَه تَلُوْ ذِنَا اُيَه صَاحِبُ تَنْ
سَانِ جِنْ يَانْ وُجَّايُوْ يعني كن مع الفاني عن نفسه الباقي

بالله لانك اذا قرئت قوله تعالى واعتصموا بحبل الله بقوله و
اعتصموا بالله علمت ان الحبل هو الموصل الى الله السابع والخمسون
كن كانه قرآن كن متى آيو سوار وسبحان
تن هت كهنم اعلم ان القرآن انزله هدى للناس لانه
يعرفهم العالم الصغير الذي هو النفس اما بلا واسطة او بواسطة
تعريف العالم الكبير الذي هو تفصيله اذ لا هداية الا بمعرفة الله
وصفاته وافعاله واحكامه ولا تعرف تلك الاربعة الا بمعرفة
النفس ذاتاً وصفةً وفعلاً وحكماً كما ورد من عرف نفسه
فقد عرف ربه فمن عرف عالمه الصغير فقد اهتدى والقرآن
له للاتفاق عنوله ومن لم يعرف عالمه فقد ضل عن المقصود الذي
هو معرفة العالم الصغير لكونه مرآة الله وان عرف العالم الكبير لانه
وسيلة للمقصود فكان القرآن غلبه لانه لم يعرف معه المعروف
وان كنت في ريب مما ذكرنا فتامل الآيات لتجد فيها ان القرآن
جنبه ومذكر لما فيك وما انزل الى كما فيك من العجائب والغرائب
فمن تذكر فهو الفائز بمقصود القرآن ومن لم يتذكر فهو صاحب الخسران

وتجد ان المقصود من خلق الانسان المعرفة والتوحيد قال الله تعالى
ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر فهذا صريح في ان من تذكر
العلوم والمعارف الانفسية حتى عرف الله فقد حصل غرض القرآن
والطاعة وتبعه وتمسك به فلا يضل ولا يشقى ولا خوف عليهم و
لا حزن كما وعد القرآن الكريم بذلك وقال الله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقال ابن عباس الذي هو رئيس المفسرين
معناه ليعرفون وعنه ان كل عبادة في القرآن فهو التوحيد فالدين
القيم والصراط المستقيم هو التوحيد اي توحيد القلب والافعال والمعبود
واحد بالتوحيد وفي الحديث كفى بالتوحيد عبادة وبالجنة ثواباً فان
قلت ان العلماء قد فسروا القرآن بما لا يعرف منه الا الافعال او
الصفات او الاحكام ولا يتعرضون لما يعرف به النفس ذاتاً
وحالاً وحكماً فان المقصود ما ذكرت وهو معرفة النفس فهو موضوع
القرآن فلا يبحث فيه الا عن احواله واحوال انواعه وافعاله و
افعال انواعه واوصافه واوصاف انواعه واحكام
الكل عاجلاً او آجلاً كما قال الامام الاعظم الفقه معرفة النفس ما لها

وما علينا فبين لي اصطلاح المحققين في القرآن لافهم مقصود القرآن
ان شاء الله تعالى قلت لا سبيل الى ذلك الا بالفناء فان معنى القرآن
فيك فحينئذ تنزل كل لفظ على معناه فيك فان كل شيء في العالم
الكبير فله نظير فيك وان لم تر معناه فيك فهو تقليد الاصول وهو
قبيح فافهم فنشير الى بعض الالفاظ لتكون انموذج هذا العلم الكفر
هو الساتر لعين قلبه بالغواشي النفسية فلا يرى الروح محيطا
بكل ذرة وهو المراد بالاعمى والاصم والابكم في القرآن والعذاب
الاليم موت القلب وفقد المعرفة والبيت الاول الموضوع للناس
القلب ومقام ابراهيم الخلة ودخوله بذل غير الله في الله ومن
دخله كان آمنا من عذاب الحجاب والحج الاكبر الوصول الى الله
والاصغر الوصول الى القلب والاسلام ترك الوجود المجازي و
المفلح من زال حجبه والذنوب وجود الاغيار والمغفرة ستره
بالوجود الباقي والارض النفس والسماء القلب والشهيد من
مات نفسه واولوا الالباب من فني فبقي بالوجود الحق و...
المجذوب والخبيث المردود والطيب من يصلح الولاية والنبوة

لكونه مخلوقا قابلا للحجاب والسجود ترك اوصاف الوجود والقرب المترتب
عليه البقاء باوصاف المشهود والمهاجرة ترك عالم الطبيعة وديار
الخلقية الى عالم الحقيقة والليل البشرية وصفاتها والنهار الروحانية
وانوارها والجنة الوصول والقربة يعني اللحوق بعالم الملكوت اي
رياض الارواح والنار وجهنم هو النفس والسكران النهي عن
الصلوة الغافل عن اسرارها لعدم خروجه عن طبيعة النفسية و
الجنب مستحق الجنب اي البعد وعابر السبيل المنتهي الغاسل لما
تقدم من ظاهر الشرع واهل الكتاب المقلدون من اهل كل كتاب
وهم الذين لم يرزقوا اسراره ولذا لا يصير كما مع الاولياء لان
اوضاعهم قلما يناسب فهمهم والشرك الذي لا يغفر ليس خلي العوام
بعبادة الاصنام ويزول بالتوحيد وهو الظاهر العبودية و...
الربوبية وخفي للخواص باوصاف بان يلتفت بالعبادة الى ما
سوى المعبود ويزول بالوحدانية وهو اقرار الواحد للواحد بالواحد
واخفى للاخص برؤية الاغيار والانانية ويزول بالوحدة
وهي فناء الناسوت في اللاهوت ليبقى بالهوية دون الانانية

والناس ارباب الحقيقة والمحمود عندهم من فضل الله العلوم
اللدنية بلا تعليم والملك العظيم الذي اتاه الله آل ابراهيم هو المعرفة
الالهية لان العظيم على الاطلاق هو الله والذي انزله الله على عباده
هو علم باطن القرآن المصدق لما مع اهل الكتاب من ظاهره واهل
الباطن يصدقون الظاهر واهل الظاهر يكذبون الباطن الا قليلا منهم
بوافق عقلهم والظل الظليل الذي يدخله اهل الجنة ظل الوجود
الحقيقي واقامة الصلوة دوام الحضور بسبب طمانينة النفس
لقوله تعالى فاذا اطماننتم فاقيموا الصلوة واصرح منه على صلوتهم
دائمون والصلوة التي تنهى عن الفحشاء صحبة الشيخ الواصل فانه
مع الله فمن صحبه فقد صحب الله والايمان المامور به للذين آمنوا
هو العياني للخواص والغيبي للاخص والبيان ان ايمان القلب
مع كفر النفس غيبي وايمان النفس عياني يعني يرى النفس نور
التجلي فينقاد كما آمن موسى عليه السلام وفناء النفس
عيني وحينئذ صار كل الوجود مؤمنا ذاته بذاته وصفته
بصفته والذكر القليل ما يكون بالقالب لانه من الدنيا ومتاع

قليل والقلب من الآخرة والآخرة خير وابقى وانزال القرآن
على محمد بان تجلى له بالصفة العالمية فعلم بعلمه ما كان وما يكون
والتثليث النصراني القول بالنفس والروح والاله والتوحيد
رؤية الوحدة والكلب المعلم في قوله مكلبين هو النفس المطمئنة
فيحل ما صاده من العلوم اللدنية والطيبات ما يوصل الى الله
والخبيثات ما يمنع ذلك والقرض الحسن اعطاء الوجود المجازي
والمضاعفة عليه اعطاء الوجود الحقيقي الازلي الابدي وهو
الاخراج من الظلمات الى النور فالاول ظلمة والثاني نور
النور هو الله نور السموات والارض والربانيون مامورون
بنهي الخلق عن المنكر هم المشائخ الواصلون المربون ولو لم يؤمروا
لما اشتغلوا بالدعوة لاستغراقهم في المشاهدة والاحبار العلماء
المتقون والمنزل على الرسول المامور بتبليغه يشمل الوحي والالهام
والمشاهدات والحقائق والاسرار والامر كما ارادوا [illegible] وصل
لكن بلغ الى كل احد بحسب استعداده بعبارة او [illegible]
او تهذيب او تزكية وتخلية وتحلية [illegible]

الشفاعة والعصمة النبوية الحفظ الالهوتي عن اوصاف الناسوت
والارض التي يرثها الصالحون صفات النفس اذا مات يرثها القلب
فيستعملها في العلويات كما استعملها النفس في السفليات ثم
يرث الكل الواحد الباقي والعالم باقي السموات والارض اشارة
الى واصل القلب الذي هو بيت الله فيث هد انوار الله تحته وبها
يث هد من في السموات والارض لانه ينظر بنور الله والابواب
المفتوحة للعلماء في الصورة النعماء والنعم الظاهرة لاهل الدنيا
والكرامات والكشوف والاطلاع على الخواطر والمشاهد الروحانية
لاهل الباطن في اثناء السير فيسول لهم انفسهم انهم بلغوا غاية
استغنوا عن الشيخ فوقعوا في الهلاك ودار السلام هو مقام
الوحدة للسلامة عن القطعية والشجرة المنهية الطبعية والجنة
المعرفة وقال بعضهم الشجرة هو المحبة ونهي الاحتراز عن المحبة
لان للمحبة فيها نارا ونورا من يرد نورها يحترق بالانانية بنارها فيها
النور فالشجرة غرس لازم في الحقيقة ولما تنسم روائح الانس
تذكر النهي فسقاه ابليس بكاس القسم شراب ذكر الحبيب فخفي عداوة

ابليس صداقة وسم الخياط الفنا والجمل النفس فانه بالتزكية
وازالة الصفات وقطع ما سوى الله يصير ادق من الشعر الف
مرة فيلج في سم الخياط الفنا فيدخل جنة البقاء والبقاء والحجاب
الذي بين اصحاب الجنة واصحاب النار وهم الطالبون و
الجالسون عن الطلب اوصاف البشرية والنفسانية والذي
هو بين اهل الجنة وبين اهل الله وهم العارفون للاخلاق
الحميدة الروحانية والاعراف موطن اهل المعرفة والسماء
التي يعرف العارفون الناس بها اثر نور القلب والظلمة و
استواء الرحمن على العرش كاستواء روحك على عرش القلب
القابل لفيض الروح ثم يفيض القلب على سائر الاعضاء
وان اردت معرفة خلق الله العالم الكبير فاعرف روحك
خليفة الله في العالم الصغير فجعله الله متصرفا في النطفة فبدء
الارض وراسه السماء وقلبه العرش وسره الكرسي ثم استوى
على العرش القلب فكذا خلق العالم في ستة ايام اي ستة
انواع الروح المجرد كالانسان والملكوتيات كالجن والملك

ملكوت السماء و الارض والعقول مفردة ومركبة والنفوس
الكواكب والانسان والحيوان والنبات والمعادن والاجرام
وهي البسائط العلوية والاجسام وهي المفردة والمركبة السفلية
يعني العناصر والمواليد ثم استوى على العرش استوى على التصرف
في العالم كروحك في العالم الصغير والمعروف هو الله وما يوصل
اليه والمنكر غيره ونحو حمل المخالف قردة بتبديل الصفات
الملكية بصفات القردة ودعوة الله باسماء الحسنى
بها بان يصفي القلب ويقطع التوجه عما سوى الله وذكر الله
في النفس فناء فعل النفس وصفاته وذاته في المامورات
والصفات والذات فمن ذكر ربه في نفسه ذكره الله في نفسه
بابقائه ببقائه فاول الذكر تبديل الافعال والاوسط تبديل
الصفات والنهاية فناء الذات في انوار الحقيقة فيكون
الذاكر والمذكور واحدا كما قال احد الله الا الله وحينئذ تطمئن
القلب ويذهب الوجل بذكر الله لانه حال البداية لانه اثر
الشوق وهو دليل الفقد واحدى الطائفتين الموعودة للمؤمنين

الواردات وقتل النفوس والمؤمنون لا يحبون بعد النفس لانهم
يريدون الفناء ولا يريدون البقاء والاستفتاح طلب فتح باب القلب
بمفتاح الاخلاص وترك طلب ما سوى الله في طلب التجلي والله متجلي
في ذاته ازلا وابدا والتوبة ترك الهواء والصلوة دوام التوجه
الى الله والزكوات تزكية النفس عن اوصافها وتخلية السبيل المترتب
على الشفقة ترك المجاهدة ونكث الايمان عود النفس الى طبيعة الامارة
بعد الاطمينان بذكر الرحمن والفتاح بروزنة القلب الى عالم
الغيب والاجتنان والهم باخراج الرسول سد النفس روزنة
القلب بصفاتها ليخرج الرسول الوارد الغيبي ويتميز من القلب
والكثرة الخبيثة الطاعات والاعمال والاعجاب بها حسبان
قتل النفس بها والتولي الرجوع الى اسفل الطبيعة والسكينة
وارد يرد على الارواح والقلوب فيسكن بها الى ربها والرسول الروح
والمؤمن القلب والكافر النفس اتخذ الاحبار والرهبان اربابا
اتخذ النفس للقلب الروح ربا عند انعكاس نور مراتها على صاحبها
والصدقات المعارف والفقراء القانون الباقون والمساكين

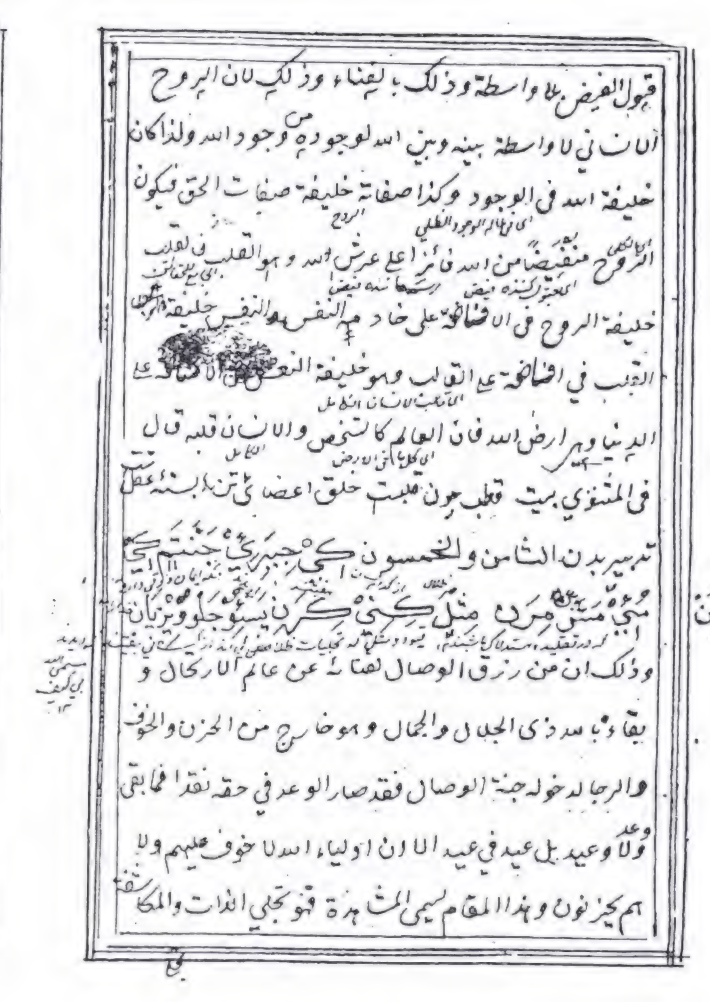
الذين لهم بقية الاوصاف والسفينة القلب في بحر الطلب وقد خرقها
خضر المحبة والعاملين عليها ارباب الاعمال والمؤلفة قلوبهم الذاكرون
الى الله وعلى هذا القياس ما بعده والعذاب الاليم مرحودية الولاية
فانه لا يغفر ولي لسواراده فمرتد الطريقة اعظم ذنبا من مرتد
الشريعة والمهاجرة ترك البشرية الى الروح ومنه الى القدوس
السبوح والمنافقون حول المدينة صفات النفس الشهوية حول
مدينة القلب فانها تكون مغلوبة ولا تبدل الكافرون منها فانها
من الاكلية والبشرية فانها لا تتبدل اصلا والمسلمون السبعية
والشيطانية فانهما تتبدلان ظاهرا وباطنا عند انشراح الصدر
بنور القلب فلا يغضب ولا يكذب ولا يتكبر واهل المسجد الضرار
اهل الطبيعة المتخذون مزبلة النفس محل الذكر ضرارا لاهل الحقيقة
الذاكرون في مسجد القلب المؤسس على تقوى العبودية والاقرار
بالوحدانية والتائب الراجع الى الله بالكل والعابد المتقرب اليه
بالغرض والحامد المثني على توفيقه والسائح السائر اليه والراكع
المنحني عن قيام وجوده للقيام بوجوده والساجد الواقع في الوحدة

بلا هو والامر بالمعروف هو المامور بالدعوة القائم بالله والمعروف
هو الله والمنكر ما يقطع الوصول والاعمال الصالحات الفنا والبقا
فالفنا الصغير تبدل الصفات والكبير تبدل الذات والفقه في الدين
تعلم السير الى الله من الواصلين لمن القالب الى القلب ومنه
الى الروح ومنه الى التخلق باخلاق الله بفناء اوصافه وهو السير
الى الله ومنه الى ذات المتكلم بفناء ذاته بتجلي صفات الله وهو
السير بالله ومن الانانية الهوية ومن هويته الى الالوهية ابدا
وهو السير في الله ودار السلام هو العدم صورة وظاهرا ومعنى
السلامة المعدوم فيه عن الحجاب والعلم دار السلام المعلوم فيها
من آفة الشرك مع الله في الوجود وهي دار الوحدانية ايضا السلام
هو الله والعلم صفة في الله يدعو عباده ازلا من العدم الى الوجود
ومن العلم وهو الصفة الى الفعل وهو الخلق بالنفخة ويدعوهم
من الوجود الى العدم ومن الفعل الى العلم بالجذبة والعلم محيط
بالوجود في المجذوب الى العلم محيط به وهذا مقام السير في الله
الذي لا يكون الا لمن فني انانيته في هويته فانه الواصل الى العلم الازلي

المحيط وعمل المفيد من هو ما يعطل القلب من قبول الفيض والخير لكل شيء
عام خروج الاحياء عن القبور وخاص خروج الارواح الاخروية
من قبور الاجسام الدنيوية بالسلوك في حال الحيات الى عالم البرزخ
لتقدم الموت بالارادة عن صفات النفسانية واخص خروج
من الروحانية الى الالوهية والحكمة هي الحقائق والمعاني والاسرار
والعبادة الطلب فمن طلب شيئا فقد عبده ليعرف المعبود والاجل
المسمى انقضاء مقامات السلوك وابتداء الوصول واليوم الكبير
يوم الانقضاء عن ذكر الله والسور العشر القرآنية معاني والحكم
واسرار وانوار ودقائق وحقائق وبلاغة وهداية واعجاز و
ارشاد والكون على بينة ربانية هو الكون على كشف صفة من صفات
الرب والشاهد الذي يتلوه هو شاهد الحق فان الكشف قد يكون
بلا شهود ايضا والبينة المقابلة لها بينة العقل والنقل لاحتمال الخطأ
والسهو والطوفان الفتن والتنور الشهوة والفلك الشريعة والاهل
الالهية نهم اسرارها والزوجين الصفات من صفات النفس
والاهل صفات الروح ومن آمن القلب والسر والعقل

والابن

والابن المغرق هو النفس وجبال العقل فافهم وغوض الماء زوال صورة الفتن
بنور الشريعة والجودي مقام التمكين فان ايام الطوفان مقامات التلوين والخسران
موت القلب لان من مات فيه فقد خسر ابدا لاحتباسكم في عالم الطبيعة والحيوة
حياة القلب بتراب المحبة لانه لا يفنى قط والملكوت باطن الكون او المراد به
الآخرة والآخرة حيوان فباطن الكون حيوان في كل ذرة فيسبح لله ما في
السموات والارض بلسانه الملكوتي والملك ظاهره هو الدنيا والجنات الجسمانية
والروحانية ويونس المنغمر الروح بصورة القالب ونجاة التسبيح والشرك بالله
طلب غير الله والغيب نوعان احدهما ما غاب عنك في ارض الصورة
او سماء الصورة لكن امكان العلم بها بالاخبار عما في الارض بالعلم بالنجوم والهيئة
عما في السماء وثانيهما ما غاب عنك في ارض المعنى وهو النفس من الاخلاق
وذلك الوقوف عليها بالمجاهدة وسماء المعنى وهو القلب من العلوم
ولكن الوقوف عليها بالسلوك في مقاماته او في غيب الغيب وهذا
لا يعلم الا بارادة الحق ودابة الارض هو النفس الناطقة اذا خرج بالبيع
ونفخ الصور نفخة المحبة في صور القلب والفزع منها النفس والروح
والمستثنى هو الخفي وهذا هو القيامة الحقيقية والامانة التي حملها الانسان



قبول الفيض بلا واسطة وذلك بالفناء وذلك لان الروح
الانساني لا واسطة بينه وبين الله لوجوده من وجود الله ولذا كان
خليفة الله في الوجود وكذا صفاته خليفة صفات الحق فيكون
الروح منفيضا من الله فائزا على عرش الله وهو القلب
خليفة الروح في الافاضة على خادمه النفس وهو النفس خليفة
القلب في الافاضة على القالب وهو خليفة النفس [illegible] الافاضة على
الدنيا وهي ارض الله فان العالم كالشخص والانسان قلبه قال
في المثنوي بيت قلب جون قلبت خلق اعضا تن ابنسته عقل
تدبير بدن الثامن والخمسون كي جبري جنتم كي
ميوه مني مرو مثل كي كر نيسو جلو وزيان
وذلك ان من رزق الوصال لهاته عن عالم الارتحال و
بقاؤه بالله ذي الجلال والجمال وهو خارج من الحزن والخوف
والرجا لدخوله جنة الوصال فقد صار الوعد في حقه نقدا فما بقي
وعد ولا وعيد بل عيد في عيد الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا
هم يحزنون وهذا المقام يسمى المشاهدة فهو تجلي الذات والمكاشفة



تجلي الصفات والمحاضرة تجلي الافعال ويعبر عن الثلاثة بعلم اليقين
وعينه وحقه والثلاثة داخلة في الايمان الذوقي ودونها الاستدلالي
ودونه التقليدي فمراتب الايمان خمسة وتجلي الذات متاخر عن تجلي
الصفات في حق السالك المجذوب واما المجذوب السالك فبالعكس
التاسع والخمسون عجب جهري آه حقيقة جنبشي
نك جنبش سوي بيك مخلوقا يشفق جي ساغاو
جامع ليل نهار كي يعني الحقيقة المحمدية الذي هو تعين الوجود
الحق مع جميع التعينات على سبيل الاجمال ويسمى التعين الاول
تجلي الذات عند الشيخ ابن العربي غير مظهر الوحدة الذاتية والكثرة
الاسمائية النسبية في حقيقة برزخية جامعة واجبة من وجه
وممكنة من وجه فيكون كالشفق فانه ليس بليل ولا نهار بل له
شبه من الطرفين والليل نظير الوحدة الذاتية لخفاء الاشياء
واستهلاكها فيها وكل ما سوى هذه الحقيقة فهو تفصيلها ولذا
ورد لولاك لما خلقت الافلاك والسير فوق هذه الحقيقة ممتنع
عند المشايخ الا ان حضرة المجدد عليه الرحمة قد سار فوقها وانبث

ان تجلي الذات وراء هذه الحقيقة وقد مر الكلام عليه والستون

رِيْشِيَانْ جِيْ بِجَارِم اِجِيْ جِنْ آرَامُ دُنْيَاتِنْ كِيْ دَامُ جِنْ

مَوْسِم مَوْتْ جِيْ هذا بيان لمن صار نفسه مطمئنة بذكر الله

اي متخلصة عن التنزل الخالصة عن سجن الطبيعة الموجب للامن

عن الرجوع الى الطبع فان من صار كذلك فهو ابدا في الترقي

لوصوله الى مقام التمكين وتجاوزه عن حال التلوين الذي

هو حال اللوامة فلا يأنس لشيء في الدنيا بل يكون الدنيا سجناً

له عن مشاهدة الحقيقة كفاً ولا مقصد له الا المشاهدة الخالصة

عن المرض الانساني المانع عن المقصود وهو التقيد بالطبيعة

فيحب الموت الموصل الى المقصود وبهذا علمت ان النفس

من توجه الى الله دائماً واللوامة من يتوجه الى الله تارة والى

اخرى والامارة من دام توجهه الى الطبع وحسن الخاتمة

للانسان وسوءها انما هو بحسب الموت على التوجه الى الله او

الطبيعة فالاول فائز بلا شك والثاني راج وخائف والثالث

خاسر وعلى الطمع حسن الخاتمة لم يكن لظهور توب بفضل الله عنه

السنابلا كسب وقد فهمت من هذا ان الجنة هو التوجه الى الله والنار

الغفلة ولذا ورد من احب ان يرتع في رياض الجنة فليجلس

مجالس الذكر فعليكم بالذكر ثم الذكر فانه الكيمياء لجوهر الانسان

قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وبه يصير العبد مذكور

ربه علام الغيوب وفي الطريقة المحمدية الدرجة العليا من الكمال

ان يدوم التوجه الى الله ويكون التلذذ به مطلقا بان يكون في

العادات كالعبادات ولذلك السر قل عبادة الرسول صلى الله عليه وسلم

ظاهرا بخلاف اكثر الاولياء فانهم فعلوا مجاهدات شديدة لاطلاق

التلذذ له صلى الله عليه وآله وسلم دونهم وقد يحصل لبعض الاولياء

نصيب من هذا المقام فيصير ظاهره متعطلا ولذا قال بعض المشايخ

من رآني في البداية صار صديقا ومن رآني في النهاية

صار زنديقا يعني لان دالاول كان تابعا للاجتهاد والحالة

الثانية بطريق الاجتهاد وعمل كان في ظاهر حالي قال في الاحياء

وذلك لان النهاية ترد الاعمال الى الباطن الا عن الرواتب

فيظن الناظر انه بطالة وكسل واهمال وانما هو هو ابطن

القلب في عين الشهود والحضور لملازمة الذكر الذي هو افضل
الاعمال على الدوام ومن يقتدي به في البطالة او صدور الهفوات
كمن يلقي في الكوز نجاسة اقتداء بمن يلقيها في البحر فان المنتهي
كالبحر والمبتدي كالكوز والمثل هذا جوز للنبي صلى الله عليه وسلم استغنيته واكثر مما
لم يجوز لغيره حتى ابيح له فوق الاربعة من النساء لقوته على
العدل بخلاف غيره وبالجملة ولطائف الاقوياء تخالف وظائف
الضعفاء الا ترى ان جديد الاسلام يمنع عن مخالطة الكفار
بخلاف القديم ويمنع الضعيف عن الهجوم على صف الكفار
في القتال بخلاف الشجاع وكذا عن علم الكلام فلا يجوز للضعيف
الاقتداء بالاقوياء فيما ينقل عليهم من الحالات فما افلح
من قاس الملائكة بالحدادين ومثله في عين العلم وشرحه للملا
علي قاري فقد علمت من هذا ان النهاية للانسان هو دوام الحضور
مع الله والاخذ بظاهر غير مقيد بحال العبادة الظاهرة وقد
صرح في العوارف ان الصديق هو المنتهي والصادق هو المبتدي
وفي عين العلم المقصود من المجاهدات هو الانس به تعالى

فربه يرجى خير الخاتمة قلت والانس هو الاطمينان لانه ارام
كرفش كما في الصراح وانما قال يرجى لان زواله بدون الفنا
مخوف واما من فني فلا يرد كما صرحوا به فالمقصود الكلي والسعادة
الابدية هو الاطمينان النفس فان من اطمئن نفسه فقد سعد
بشهادة النصوص القطعية واطمينان النفس لا يكون بدون
الفنا ثم اعلم انه قال في شرح اسرار الوحي الاصح ان النفس عند
اهل السنة واحدة بالذات والشتيته بالصفات امارة وهي
ما تامر بشر دائما ولا تندم وهي للكفار والمنافقين ولوامة ما
تلوم صاحبه فيكل قول وفعل وضيعه انه معصية او غير خالص
لوجه الله وهي للزهاد والعباد والاولياء والعلماء والصلحاء
ومطمئنة وهي ما اطمئنت واستقرت في الرغبة الى الخير فلا
يرغب ولا يحب الا ذلك والحاصل انها مارسخت فيها محبة الله
تعالى والدار الآخرة وانقلع عنها محبة جميع المعاصي والمباحات
فكان قصدها مقصورا على الخير الى يوم الموت لم يقصد شرا في
وقت بعد الاطمينان وهي للانبياء وبعض الاولياء رحمة الله عليهم

ففي كل انسان في الاصل امارة الا من رحمة الله فيصير لوامة

كاكثر الاولياء او مطمئنة كالانبياء بالفطرة وبعض الاولياء

بالمجاهدة او الجذبة وح ظاهرة الانسان وباطنه من الملائكة

فيعيش في الملكوت ويصاحب الملائكة ولا يكون له لذة وقرار في

الدنيا بل جسده في الدنيا وقلبه متعلق بالعرش رزقنا الله

ذلك وصاحب الامارة ظاهره الانسان وباطنه شيطان واللوامة

بينهما فغاية الاطمينان ان يضعف النفس بحيث لا يقدر على

مخالفة امر الله واما زوال البشرية بالكلية فلا يكون واقعا

كيف وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما انا بشر مثلكم

انتهى ومعنى الزوال ممنوع كما قدمناه وقال الشيخ العلي

المتقي النبي والولي يفارقان بوجوه كثيرة منها ان النبي

معصوم والولي محفوظ يعني يمكن ان يصدر منه الزلة والخطاء

ولكن لا يصير على ذلك بل يرجع ويندم فهو امر باطني يرجى

وجوده الى آخر الرمق الذي يموت الانسان بعده كما قيل

الولي ولي وان اتى حدًا او اقيم عليه انتهى قلت ومن الفروق

ان النبي

ان النبي يكاشف بحقائق الاشياء والولي يشتغل باصلاح الخلق والولي

لا يفعله الا باذن ومنها النبي يشاهد الملك والولي يلهم كما في الاحياء

وفي البيضاوي والتكميل للانبياء انتهى وفي حواشي المولوي عبد الحكيم

العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وفي رسالة القشيري

شرط الولي ان يكون محفوظا كما ان شرط النبي ان يكون معصوما

وفي شرح المشكوة لابن حجر العصمة امتناع الذنب والحفظ

عدم وقوع الذنب مع امكانه وقال العلي قاري النبي معصوم

والولي محفوظ وبينهما فرق رقيق وفي المبدء والمعاد للمجددي

العارف لا يضره ذنب كبيرة لعدم الصدور والصغيرة لعدم الاصرار

وهذا فيما بعد المعرفة واما الماضي فكله لا يضره لكونه صار مغفورا

الغفار ولو من حقوق الخلق على ما ارجو لان الاسلام يجب ما

قبله من حقوق الله فكذا ينبغي ان يزيد على الاصل في الحكم وليس

المعنى ان العارف يسعى ارتكاب الحرمات كما زعمه الملاحدة الواقفون

والبستون بچاكرم بندرجي كتيي أهري صافكره

تكم تيي قال الشيخ حميد الدين ناكوري قيل بطلت الله وقيل

لا يطلق ولا تناقض بل مراد الثاني طلب المشبهين بان يطلب في
مكان او زمان او صورة او شكل وكيفية او حال او وهم ومراد
المثبت الطلب اللائق به تعالى فذلك هو التزكية والتصفية فاذا
صقلت نفسك رايت مقصودك بلا تعطيل ولا تشبيه فالطلب
اصلاح النفس بلا سفر كما قيل الطلب ان لا تكون لا ان تثبت ما لا يكون
قلت فقد فهمت من هذا معنى ما ورد تفكروا في آلائه ولا
تفكروا في ذاته فان المراد لا تفكروا فكر المشبهين والا فالنظر لمعرفة
الله ذاتاً وصفةً وفعلاً واجب باجماع المسلمين لان الايمان لا يصح
بدون المعرفة والتقليد وان صح به الايمان عند الجمهور الا انه لا
يسقط الاثم بترك النظر وطريق النظر عند المتكلمين الاستدلال
وعند الصوفية الفناء والاضمحلال بعد احكام الايمان فالجمل كجب (?)
الظاهر وهو المراد بقولهم لا مطمع في الوصول قبل احكام الظاهر
كما ذكره الجلبي في حواشي المواقف وقال الشيخ حميد الدين ناگوري
ايضا اگر پرسند كه تجاست تا روي بوي آريم بگو كجا نيست كه نيست
اينما تولوا فثم وجه الله اگر پرسند كسي ديدست بگو ديده است آنكه

نا ديده است و ثاني بي بلك ديده است هر كه بي ديده است اگر
پرسند چگونه اينمعني فهم شود بگو تا وهم برجاست اينمعني فهم نشود
زيرا كه وحدت مطلق است و وحدت از صورت منزه است و از نقش
مقدس و وهم نقاش است و صورت انگيز و وحدت و كثرت
ضدان وهما لا يجتمعان ولذا قال ابو حنيفة من عبد بالخيال (?)
في الوهم فهو كافر الثاني والستون اكثر مرتدهم مرتدها (?)
كن قبر كفارت مولي جي محبت جن كرك سي
سكتا يعني ان العذاب فرع حب الدنيا اي ما سوى الله فبقوى
فيقوى ويضعف بحسب ذلك فمنهم من يخلص عن حب الغير
بمجرد الموت فلا يعذب في القبر ومنهم من يخلص باحوال القبر
فيبعث آمنا ومنهم من يخلص بالحساب ومنهم من يخلص بالشفاعة
ومنهم من يغفر بشدائد الدنيا او عفو الله فعليك بحب الله و
قطع الحب عمن سواه وفي المكاتيب المجددية عليه الرحمة ان
دخول النار مخصوص بالكفر الخالص وهو في الكفار الخالدين
او المخلوط بالايمان وهو للعصاة من المؤمنين الذين خلطوا الايمان (?)

بنوع من الشرك كاستحلال قتل المؤمن وسجدة الصنم ونحوه قال
الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فاولئك لهم
الامن وهم مهتدون فان الظلم هنا مفسر بالشرك في الحديث
كل ذنب اوعد عليه النار فهو محمول على ما فيه شائبة الكفر كالاستحلال
ونحوه والا فقد قال صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي وقال امتي مرحومة لا عذاب عليها في الآخرة فمن صدق الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم بقلبه وكفر بامارة الكفر وفتوى العلماء فهو
مخلوط الكفر وليس بكافر خالص فيخرج عن النار لحديث المثقال
الايماني وللمكاشفة بحال شخص كان كذلك ليصلوا على جنازة مثل
هذا الكافر لان ذاته مؤمنة وانما كفر لصفاته انتهى قلت وقد فهم
الغزالي من حديث المثقال ان صاحبه لا يدخل النار لان ظهور
مثقال الايمان لما منع الخلود فظهوره قبل الدخول يمنع الدخول
بالطريق الاولى انتهى وفي هذين الكلامين الصادرين من الامامين
الجليلين الجبلين اي رجاء وذهب بعض الاكابر من الصوفية
كالشيخ ابن العربي ان مطلق الكافر لا يخلد في النار وفي المكاتيب

المجددية مع ان غضبه على الكفر ذاتي وعلى المعاصي صفاتي التا
والستون ماهية ميه بوته قلزم اندر قطري مكر تجي
سو جكه جندي جا لارم يعني لا يعلم حال الوصول الذي
هو عبارة عن فناء تعين العاشق وصيرورته مطلق بحر الوجود
الا من صار كذلك كما لا يعلم حال القطرة الفانية عن تعينها باتصال
البحر قطرات المطر المقيدة بصورة الا بلحوقها بالبحر ولذا قالوا
من لم يذق لم يدر فنفس التوحيد لا يحصل الا بالحال واما علم
التوحيد فليس عين التوحيد لان العلم غير المعلوم الرابع والستون
حيدة جين شوق كندر يرد يهم تزه طلب هو ماكيا
ببن موت جي يعني الحيوة الطبعية مبنية على الاعتدال
الاخلاط الاربعة وطبايعها وكلما غلبت احدها حدث مرض
وعلة ومع ذلك التقييد بهذه الحيوة المخلوطة بالتضاد الطبيعي
تقييد بالامر العارضي فهو كالسكنى في غير الوطن والوطن الثاني
هو عالم الروح الحي بالحيوة المقدسة عن الاخلاط والتضاد
والفنا ولا سبيل اليه الا بترك هذه الحيوة الطبعية المبنية على

اعتدال الاخلاق الاربعة اما بالموت الاختياري او الاضطراري

والاول هو الفوز العظيم وهو الذي سماه الصوفية الموت قبل

الموت والفناء يعني موت الروح عن تقيده العلمي والحبي بان

يفنى علمه وحبه عن الامور الممكنة فهو وان كان حيا بجسده لا تصل

جسده بالحيات الطبيعية الا انه ميت روحا لخلوص روحه عنها

اذ لا معنى لموت الروح الا زوال التعلق للممكن الا فهو حي ابدا

ولذا قيل من مات قبل الموت فلا موت له فان المراد ثمة موت

الروح الذي زوال التعلق بحصوله قبله واما موت الجسد فيشترك

فيه الكل وهو ليس بموت حقيقة بل هو خروج المسجون عن سجنه

ووصوله الى وطنه ولبستانه ان كان روحه منقطعا عن حب

الدنيا محبا لذلك العالم. واما ان كان متعلقا بهذا العالم ومات جسده

يصير روحه في ذلك العالم مسجونا لميله الى محبوبه في الدنيا و

لهذا السر قرر الغزالي رحمه ربه ان اسعد الناس واحبهم الله

ازهدهم في الدنيا الخامس والستون آنلر كه آنلردن آزسيكي

هه ذوقه كنت آه آزسي كي آه واهسي وتيسارسي

يعني قلب العارف كالمرآة يتصور بالاشياء بل صورة ويظهر فيه

الكل وهو منزه عن الكل لفنائه عن نفسه وبقائه بالذات المقدسة فكما

ان المرآة يظهر فيه الكل مع تقدسه عن الكل فكذا من فنى فيه و

لهذا السير لا يكون له غم ولا يكون له ذنب كما قرره صاحب المثنوي فانهم

فانون في نفي الاعمال هي القلوب كما في الاحياء فاجعلها بحيث لا

يثبت فيها خير ولا شر كما هو حال المرآة وعنه تفهم معنى قولهم الصوفي

خاسر الدارين وقولهم الفقير لا يجري عليه قضاء الله تعالى وقد قيل

بالفارسية بيت صورت نه نشست در دل آئينه كه آئينه هر چه ديد

فراموش مى كند فحال القلب الكامل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير

السادس والستون عابد زاهد اولديغى عارف عشق

منكن هوس وادار نه كيجاهي هتاهت كرنه ساعه

ساكجو پايسه دا ايري حي الزاهد من اعرض عن

متاع الدنيا لمتاع الآخرة والعابد من يواظب على العبادات

لنجاة الآخرة والعارف من دام فكره ونظره في النور الالهي المتجلي عليه

وربما اجتمع الاوصاف الثلاثة في شخص واحد وزهد العارف التنزه

عما سوى الله وعبارة الجهد في تخليص النفس عن الوهم والخيال
ليتجلى نور ذي الجلال والجمال على وجه الكمال فالعارف يفارق الاولين
بوجهين الاول طلب المعبود دون انعامه فمعبوده المعبود لا غير
بخلاف الاولين فان معبودهما الشيء المطلوب عندهما او المعبود
ليس الا قصد وطلب والثاني طلب الجزاء ونقد الا نسيئة اذ كل شيء
هالك الا وجهه فالقيمة حاضرة لا آتية واليه الاشارة بقوله تعالى اكاد
اخفيها اي لا خفاء وصف الموجود لا المعدوم واول مقامات
العرفان الارادة والآخر الاتحاد كذا في شرح المثنوي وفي كلام
الشيخ فريد الدين عطار قدس الله سره العزيز ابيات معرفت فاني شدن
درويي بود هركه فاني نيست عارف كي بود عارف از دنيا و عقبي
فارغ ست زآنچه باشد غير مولى فارغ ست وفي منظوم الاخلاق
ابيات هركه در معرفت ندارد روي نيست آدم كه خاك بر سر او معرفت
چيست ره بحق بردن رو بذات از صفات آوردن وفي الاربعين
الاصولية للامام الغزالي عليه الرحمة المعرفة عبارة عن الاطلاع على
جميع الموجودات وفي كلام بعض العرفاء من عرف الله لا يخفى عليه شيء

والحاصل كل منهم ان المعرفة انما هي مشاهدة الذات وباقي الامور
لوازمها وفروعها فافهم فان قلت ما معنى الحال والمقام والسكينة
والمكاشفة والمشاهدة والتجلي والولاية والكرامة والفقه والفقر
والحكمة والالهام والاصول والاشراق والنور فان هذه الالفاظ
يوردون في اوصاف العارفين قلت قال في شرح المثنوي
اشراق النور الالهي على القلب ان لم يكن حليته بعد المضي مقدورا
السالك فهو حال ويسمى طوالع ولوامع ولوائح ونحوها وان كان
مقدورا بحليته بعد المضي فمقام وان ثبت دائما بحيث لا يذهب
عنه ولو بالدفع عن نفسه فسكينة والمكاشفة ظهور الغيب في
بالايقاظ والريب والمشاهدة شروق النور على القلب بلا تكذيب
الوهم والفرق بينهما ان المكاشفة ارتسام الصورة في الغيب
حسية او معنوية في الحس المشترك والمشاهدة ذلك في الحس
الظاهر فهو اخص من المكاشفة وسبحان كود الحواس اشتد اذا
بالفيض الالهي والتجلي ظهور الحق على العبد على وجه يعلم انه الحق
وهو صوري ومعنوي والباطني والاول لا يغني السالك كخلاف

الآخرين والولاية لغة القرب واصطلاحاً القرب الحاصل بالفنا
والبقا واختار بعضهم ان الولاية ان يملك نفسه فلا يكون النفس
الا في حكمه لطفا وقهرا وهذا عين الاول وهو الافضل لمناسبته للقسم
الكل ومن كان كذلك فهو ملك في الدنيا وملك في الآخرة وفهم
والكرامة القوة الروحانية القدسية التي هي منشأ حادث غريب
اذا ظهرت على يد الولي فلو ظهرت على يد النبي فهو المعجزة والفارق
التحدي وعدمه فان ظهرت بقوة النفس الخبيثة فهو سحر وما ظهر
بخواص الاجسام العنصرية كتغيير نحاسة وما ظهر كخلط القوى السماوية
بالارضية فطلسمات والفقه فهم المعنى الخفي الذي هو متعلق
بالحكم الشرعي وهو الحكمة الا ان الحكمة اعم لشمولها غير الاحكام الشرعية
فالحاصل ان معرفة الحكم مع مقتضيه هو الحكمة والفقه ذلك
الا انه خاص في الحكم الشرعي والفقر خلو القلب عن ما سوى الله و
قيل رفع القلب عن ما سوى الله وهو عين الاول والفقير الغني
عن الكل ومالك للكل كما قيل من له المولى فله الكل وذلك لان
الفقير هو الامر العدمي المسمى بالموت قبل الموت وقد علمت ان الله

عطاء وفيض لا ينزل الا في العدم لان الموجود لا يقبل الوجود
الا ترى ان النطفة لا تقبل صورة الانسان ما لم تمت صورة النطفية
وما بعدها من العلقية والحبة لا تقبل صورة النبات ما لم يذهب صورة
الاصلية وكذا كل صورة جديدة لا ترد على شيء الا بعد فناء الاول
فمن لم يفن تعلقاته وحيوته الحادثة لا يفيض الحيوة الباقية
القديمة والعلاقة الا اعلاقية عليه فمن كان ما كان الا في الفقر
فالفقر صورة وهو خلو معنى في الفقير ابدا في عيد جديد لان قلبه
لا يمسك شيئا بل يجيء شيء فيذهب فلا بد ان يرد عليه شيء آخر لان
خلو القلب محال ومن تعلق قلبه بشيء فهو محجوب عن التجليات الجديدة
لما صرح في الهداية الفقهية وغيرها ان العرض لا يبقى زمانين و
اليه اشار من قال بيت صوفيان در دمي دو عيد كنند
عنكبوتان صوفيان در دمي دو مگس قديد كنند وقال المولوي
رومي بيت بيزارم زان كهنه خدايي كه تو داري هر لحظه مرا
تازه خدايي دگرست وهذا التجدد باعتبار التجلي الفعلي المعبر عنه
بكل يوم اي لحظة هو في شان فان الصوفي ابن وقته في قلبه تلك

التجليات الجديدة الغير المتكررة وعنده محجوب بالزعم القديم
عن مشاهدة ما يجري عليه من الفيوض الجديدة التي لو انقطعت
لحظة لصار الشخص كان لم يكن اصلا والالهام كل علم يقع في القلب
بطريق الفيض لا بطريق الفكر والحس وهو حجة عند المحققين من الصوفية
خلافا لاهل الظاهر وعندهم حجة من في المنصوص شرط بالاتفاق
والاصول ثلثة انواع اصول الدين وهي معرفة ذات الله
وصفاته واحوال الملائكة والمطيعين والعاصين في الدنيا
والآخرة واصول الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع و
القياس واصول الحقيقة معرفة العشق والعاشق والمعشوق
يعني ان هذه الثلثة واحد بالذات مختلفة بالاعتبار كالعقل
والعاقل والمعقول والرؤية والرائي والمرئي والوجود المطلق
عشق ومن حيث تقييده بالاسم الخاص عاشق ومن حيث رفع
ذلك التقييد معشوق والاشراق ظهور الانوار الالهية على قلب
الطالب عند تجرده عن الدنيا والنور ما يكون ظاهرا بذاته مظهرا
لغيره وهو الوجود الحق تعالى شانه فانه ظاهر بنفسه ولم يظهر

بشيء سواه الا ان المعدوم غيرها ظهر في ظهر ما ظهر الا بالوجود والسابع
والستون بس دار ابرکی جی تفرقه کوکوبر ون نظوم نورقن
مهت مرتي سبب هبکري يعني مقصد العارفين الاهوت هذه
الانوار فلو حصلت لهم في البيعة والكنيسة فلا يطلبون المسجد ولو لم
يحصل لهم على الطور الذي هو مكان شريف لم يقنعوا بزيارة المكان
بدون مشاهدة الرحمن كما قيل بالفارسية بيت بي چراغان تجلي
طور سنكي تفرقه ست كعبه وبتخانه رابي يار ديدن مشكل ست الثامن
والستون وئر سوی بر نبه جه قيل هنكرو سومجن سيعه
محبة سندي ملكم اشارة الى ان حب الله تعالى يقطع كل حب
ولو حياة النفس اذ محبة الله يقتضي ان لا يبقى شيء ولو وجود المحب
بل هو اول عدو له فيطلب ابدا ذلك العدم لما يرى فيه من انوار الوجود
التاسع والستون عدم اوبا دون نامرادي سم في کفر
واشکال محالنكي هوث لدون حدی خوف امنکی شایی
هيجي لدون رضا راح سندون مؤر امنكن ذكر بتوهنا
اشارة الى مقام الفقر الحقيقي وانه وراء الوجود والعدم والخوف والرجا

والاسلام والكفر والجنة والنار والطاعة والمعصية والطلب و
ترك الطلب لان هذه الامور اضداد والفقر في مقام الذات
ولا ضد ههنا كما يشير اليه قولهم الايمان بين الخوف والرجا لمقصد الفقراء
ذهاب المقاصد يعني غرضهم محو الارادات واحتراق الصفات
بحيث لا يكون لهم قصد الى شيء وجودي او عدمي لان القصد انما يكون
الى غير الذات اذ الذات حاضرة لا تغيب فمن رضي بالذات لم
يبق له طلب وهذا المقام يعني الرضا بالذات وزوال الارادات
انما يكون بفناء النفس الذي هو اعدا عدو الله لان لا طلب ما سوى
الذات انما نشأ منه فمن فني نفسه بالذات التي هي منبع الصفات
يرضى بذات الله ويرضى الله لقتله عدو الله الذي كان مانعا من
الرضا بالذات وكان سترا لاطلاق الذات والحاصل ان
تعين القطرة بصورتها وميلها اليها مانع لها عن الرضا باطلاق البحر
ولذا لا يطلب القطرة ما سوى البحر واذا فني تعينه وصورته القطرة
بوصوله الى البحر ذهب المخالفة وحصل الموافقة ولم يبق له طلب الا
ما طلب البحر فليس للقطرة ههنا حكم والاحكام كلها وان لحقت القطرة

لكنها مضافة الى البحر لا القطرة وهذا هو الحال لاولياء الله تعالى
فانهم لما فني انفسهم اي تعينهم الامكاني الذي صار ولهم غير الذات
لم يبق لهم حكم ولا طلب الا ما هو مقتضى الذات المطلقة فقد رضي
الله عنهم ورضوا عنه الا ان الكراهة انما يكون على فعل الغير والغيرية
ههنا مرتفعة لارتفاع النفس وقد فهمت من هذا ان قولهم مقصود
الفقراء هو العدم معناه عدم انفسهم بان يفني
انفسهم ويعدمها ليكون رضاهم في رضاء الله وغضبهم في غضب الله
فيكون ارادتهم تابعا لارادة الله حتى يصح في حقهم ان يقال انهم لا
يريدون شيئا ولما كان هذا المقصد لا يخطر ببال اكثر الخلق لانه
امر سلبي في الظاهر والحال منبع كل ثبوت في الواقع قالوا ان
الفقير لا يطلب شيئا ولا يعبد لغرض يعني لا يعبد لغرض بعيده البتة
عوضا لانه لا غرض له اصلا فيكون عبثا بل غرضه ان يصير بحيث لا
غرض له ولا ارادة من نفسه فلا يكون المريد في افعاله وتركها الفعل
الا الله تعالى وهو مقام الرضا بالقضاء رزقنا الله ذلك وآمين وهذا
آخر المقامات كلها ولا مقام بعد هذا ومن حصل له هذا المقام فقد

وصل وصل مطلقاً والطريق اليه اما المجاهدة واما الجذبة المتوقفة
بالسلوك وقد وصل الحضرة المجدد عليه الرحمة الى هذا المقام بعد
عشر سنين من وقت الانابة كما اخبر به في المبدء والمعاد واول
المقامات التوبة وكل المقامات عشرة التوبة والصبر والشكر والزهد
والخوف والرجا والتوكل والمحبة والاخلاص والرضا والمقصود
هو الرضا والباقي وسائل اليه وكل واحد منها مركب من علم وحال
وعمل فالعلم كالبذر والحال كالشجر والعمل كالثمر فان فقد واحد
فالمقام ناقص وفي الاحياء الغرض من العمل والعلم هو تقوية الحال
لان الظاهر يؤثر في صفات الباطن وقال ابن الظاهر المقصود هو
العمل الكلي انتهى واليه ميل المجدد عليه الرحمة وانا اقول هذا الخلاف
لفظي والمثال ان معرفة كون الذنوب مضرة في الدارين علم وهو
جزء ملكوتي لكونه صفة ذات الانسان التي هي من اللاهوت و
تأثر القلب بمعصيها حال فهو جزء جبروتي لكونه بعد الصفات
الذاتية وقبل الفعلية وامساك الاعضاء عنها عمل وهو جزء ملكي
بظهوره في الملك واذا وصل الى الحقيقة التي من اللاهوت حصل

الرضا

الرضا وذهب ما وراء ذلك من الاوصاف لان كل مقام قبله يشير
الى التغاير والمخالفة ومعنى فناها صير ورتها داخلة في الرضا لقوله
تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات فيكون التوبة بلا توبة والتوكل
بلا توكل والزهد بلا زهد وعليه القياس يعني يكون الاحكام المذكورة
اوصافا ذاتية له اي لبسيطة فهي في الصورة عبادات وتكاليف و
مجاهدات وفي المعنى لا عبادة ولا تكليف ولا مجاهدة لان الوصف
الذاتي والحكم الطبعي ككون البحر مواجا وسائلا وكون النار حارا محرق
الحطب وكون النبات ناميا والطير طائرا ليس بعبادة ولا مجاهدة
ولا تكليف لان ذلك اسم الفعل يفعله الشخص على خلاف مقتضى طبعه و
هذه الامور مقتضى الطبع فكذا الانسان يعبد بامر الحقيقة على خلاف
مقتضى طبعه ثم هذه الامور مقتضى الطبع فكذا الانسان النفسي فهو عابد
ومجاهد مطيع وساجد ومنقاد الحقيقة الآمرة بذلك حتى اذا فني
طبعه وبقي الحقيقة في علمه بمقتضى ذاتها فهي تسجد وتطيع ذاتها يعني
لا آمر عليها غيرها فهي تأمر نفسها بنفسها وتطيع نفسها بنفسها وتسجد
نفسها بنفسها فاتحد العابد والمعبود وهذا هو معنى قولهم كمال جميع العبادات

ان لايكون العابد في البين يعني يفنى النفس فيصير العبادة من الحقيقة
لذاتها لالغيرها كما ان جريان الماء عبادة لنفسه فالجاري والمجري له
هو الماء والمعنى ان الذات عاشقة لظهور كمالاتها بالعشق الذاتي فيظهر
كمالاتها بافعالها ازلا وابدا وهذا هو المراد بقول اهل الكلام ان افعال
الله تعالى لاتعلل بغرض يعني انها غير معللة بشيء سوى الظهور الذي هو
مقتضى الذات فى الذات فاعلة لمقتضاها الذاتي لالشيء زائد ففي نهاية
فعل الله هو الله نفسه فهو الفاعل وهو المفعول له فافهم وقد علمت من
هذا ان النية الكاملة فى العبادة هو ان لايقصد بالعبادة شيئا سوى وجوده
الخارجي بان يقصد ان وجود هذه البنية وظهورها فى الخارج هو المطلوب
دون شيء زائد مترتب عليه وهو المراد من قولك اصلي لله يعني لله اصلي
لامر الله واقتضاء الله لذلك لالشيء زائد فمن طلب بالفعل الجنة او
غيرها فليس عبادته خالصة لطلب الله بل لطلب طمعها ايضا فهو عابد لنفسه
ايضا والمقصود ان لايكون المعبود الا الله وهذا الكل ممن يعبد للقاء
الله ايضا لانه ايضا مشوب بمراد النفس ان كان العابد مبتديا و
الكمال ان يكون صادرا لكونه كما لايخفى وهذا في البداية بالتقليد و
في النهاية

في النهاية بالتحقيق وحينئذ يصير النفس فانيا ويعبد الحقيقة نفسها بنفسها
وقد نبهت بهذا والحمد لله كل فعل يفعله العبد لا لكونه كمالا بل لشيء زائد
فهو من الضالين وبعض الضلالة اعظم من بعض وان من لايعبد
بسجود الله مخلوع عن نوع من الكفر لان علامة عدم المرض لكل شخص
ان يتلذذ بالفعل اللائق به والفعل اللائق بالعبد هو السجود لله ظاهرا وباطنا
فمن عسر عليه فعله فقد مرض فالاستتار صحته بآفته كما يستتر صحة الذائقة
بآفة الحمى وغيرها فلا يجد لذة اللبن فافهم فحصل هذه التحرير وحصة
هذه التقرير بل لب كل كتاب صغير وكبير ان الكمال الانساني في مراتب
القرب ونهاية مدارجه وغاية غاياته في وصول الرب ان لايكون له
مراد ولا قصد ولا طلب ولا حب ولا حد ولا تعلق الا بالحقيقة وذلك
لايتصور الا بان النفس لايكون الحقيقة عابدة وفاعلة بنفسها
في العابد وهي المعبود لان فعل الحقيقة غير معلل بغرض كما تقدم
يعني يفعل الخير لكونه حقيقته وذاته وطبعه يطلب ذلك لالشيء
زائد وتوضيحه ان بصير الكمالات والخيرات الروحانية محبوبة لا
لغرض زائد بل لان طبعه صارت كذلك وهذا هو الفناء التام المعبر عنه

في الشرع بالحب في الله والبغض في الله اي لا يحب ولا يبغض الا لله
اي الا لمقتضي الحقيقة لا للغرض زائد فلغيرهم وسمي في الاحياء هذا المقام
بالحرية وقال هو فوق العبودية وهو ان يعبد للقاء الله منفصلا
عن العبادة وهو ان يعبد للجنة دفرقها بان لا يريد الا ما اراد الله وقد
قيل في هذا اتمنى على الزمان محالا ان ترى مقلتاي طلعة حر وقالت
الصوفية من لم يرض بادخال الله اياه في النار فهو مشرك يعني لوجود
الارادة سولها اراد الله فلا حرية له الارادته بل هو شريك مع الله في
الارادة وفي المكاتيب المجددية عليه الرحمة مقصود آنست كه هيچ مرادي
وهوسي نماند ومراد خود طلبيدن دعوى الوهيته كردن ست فافهم ولاتتم
السبعون اگر بر عشق جو كثر قد وري جد جرتن جي متن
جي شيخه دين شراب جي وهذا اشارة الى طلب المرشد المجذوب
المحبوب الحقاني الذي يحصل بصحبته قطرة من شراب المحبة التي تغني
الكوني وتسلي بالمكون وتعيد محبته بماء الحيوة لان من شرب منها لم
يمت ابدا وهذا لا يحصل الا بترك التعلقات ولو طلب العلوم فانه
نتيجة الفناء وهي لا يحصل بالتعلقات واعلم ان بذر العشق مستكنة

فيك كاستكنان النار في الحجر الا انك ما لم تصحب من تجلي
عشقه وصار كليا لم يظهر عشقك ولم تصر كليا فعليك بصحبة
الذين الكامل لتصير كليا الواحد والستون نيتي ان شراب حي
جن سري بيم شون تيا سمهن تن ثواب كن تن كي
كيميا يعني من خلص عن نفسه فهو النوم ايضا سائر اذا
سير الروح الى الملكوت طبعي ولا مانع الا الطبع فاذا
زال المانع عاد بالطبع واما اذا التوجه بالظاهر فهو نور على نور
وقد قيل بالفارسية بيت اهل دل را ابدي ياد مكن بعد از
مرگ خواب وبيداري اين طائفه يكسان باشد والمراد بالموت
هنا الفنا فافهم الثاني والسبعون جس دنيا جي
در دكي جه منو موت كو وطن تن و ق
برت جن بر د نهس يعني الآخرة انما هي لمن ا
الموت لقوله تعالى فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وهذا انما يكون
في القالب لمن تنغص عيشته في الدنيا والا يطمئن اليها و
يعرض عن الآخرة وهو صفة الكفار الذين رضوا بالحيوة الدنيا

والطانوا بها ومن هذا السر ورد في الاحاديث ان كل مصيبة
حتى الشوكة والهم كفارة للذنوب لان الذنوب عبارة
عما يمنع القلوب عن التوجه الى الآخرة فكلما يجعل الانسان
متوجها متذكرا للموت والارتحال عن هذا العالم فهو كفارة
وكل ما يجعله متعلقا بهذا العالم ويؤكد انسه به من النعم
المباحة والمحرمة فهو ذنب والجزاء المترتب على الذنوب
هي النار التي تطلع على الافئدة ولهذا قال العارفون من
اذاك في الدنيا فهو محسن اليك ومن احسن اليك فهو مؤذ
لك لانه يقيدك في السجن ويمنعك عن الملك الباقي
وقال الشيخ السعدي بيت تعلق حجابست وبيحاصلي چو
پيوندها بگسلي واصلي خودي کي پاس هنان جي هلئا
سي لوڪ جتن ڏي ڪرڪي مري ڪوٺيا جي اُٿي هنيا
تلهرلي سبب لباس جي اعلم ان الممكن عبارة عن هيئة في البحر
الوجودي المنزه بذاته عن الهيئات وهذه الهيئة هو المراد بالنفس والتعين

الامكاني والمخلوق وهي اضافة محضة لا وجود لها كالموج وانما
الموجود هو الاصل الذي هي اضافة واعتبارة وهو كالبحر فمن تخلص
عن هذه التعين الامكاني يعلم ان وجوده وجود البحر واحد فلا يحزن
لزوال حال به لانه قد علم ان التعينات لباسات لبحر الوجود والوجود
موجود ازلا وابدا وان التناسب للهيئات اللباسية والحيثيات المختلفة
وهذا معنى قولهم العارف لا يموت يعني لا ان ذاته الوجود وهو لا يفنى وا
نما الفنا للباسة غير محب للباس خاص حتى يحزن بفوت لباس لان
مطلبه الذات وهي باقية حاضرة فلا غم له اصلا ومن تعلق بالوجود
اللباسي وزعم انه هو فقط فهو يفنى بفناء تلك الهيئة المخصوصة كما يفنى
الهيئات الموجبة عن البحر فالعارف كالبحر لا يفنى وغيره كالموج يفنى
وهذا توضيح لما قال المحققون ان العالم كله اعراض الا العارف فانه
ليس بعرض بل لا تحقق فان الفنا لا يكون الا لما له الضد ولا ضد الا لل
اعراض فافهم وتكميلي بالفارسية ازمرگ وزندگاني عاشق
فارغ ست دريا وليكن بموج وحباب نسبتست الرابع والسبعون
سڀني سٽ ڪياڪا ماڙهوءَ منصور ڪي رتجي ترڪيب

بيننا وحدة وأي اتحاد بين كل متعين و ممكن يرى من الوجود
البسيط الذي هو غير متعين اصلا بل تعينه بذاته فان كل مركب لابد له
من صورة امكانية وذات قديمة غير مصورة بصورة اصلا كما أشار
اليه الحق تبارك حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربي الذي اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى ومثال ان النون هو التعين بالذات وغيره
بالاعتبار والمنصور لم يرتفع تعينه الامكاني عن نظره ولم ير الا الوجود
الصرف الذي هو عين الحق قال انا الحق وانما قتل لان الشرع يحكم بظاهره
وظاهر كلامه رجوع الحكم الى التعين والتعين غير الحق فافهم وقد قيل
بالفارسية بيت رسيما نرا نبه كردن حلاقه حلاج نيست در لباس
كثرت منصور وحدت را ميبينه وتوضيحه ما قال اهل التحقيق ان
الوجود واحد لا اكثر وهو عين الوجود المطلق الا ان له مراتب كثيرة
اولها مرتبة اللاتعين وعدم الانحصار والاطلاق عن كل قيد حتى قيد
الاطلاق وهو من هذه الحيثية منزه عن الاضافات والاحكام و
العبارات اللفظية والاشارات العقلية ولا يصل اليه وهم ولا
فهم وهذه نهاية العلامة عنه ان اعلا قيودها غاية المعرفة فيه لا معرفة وصيغ العرفا

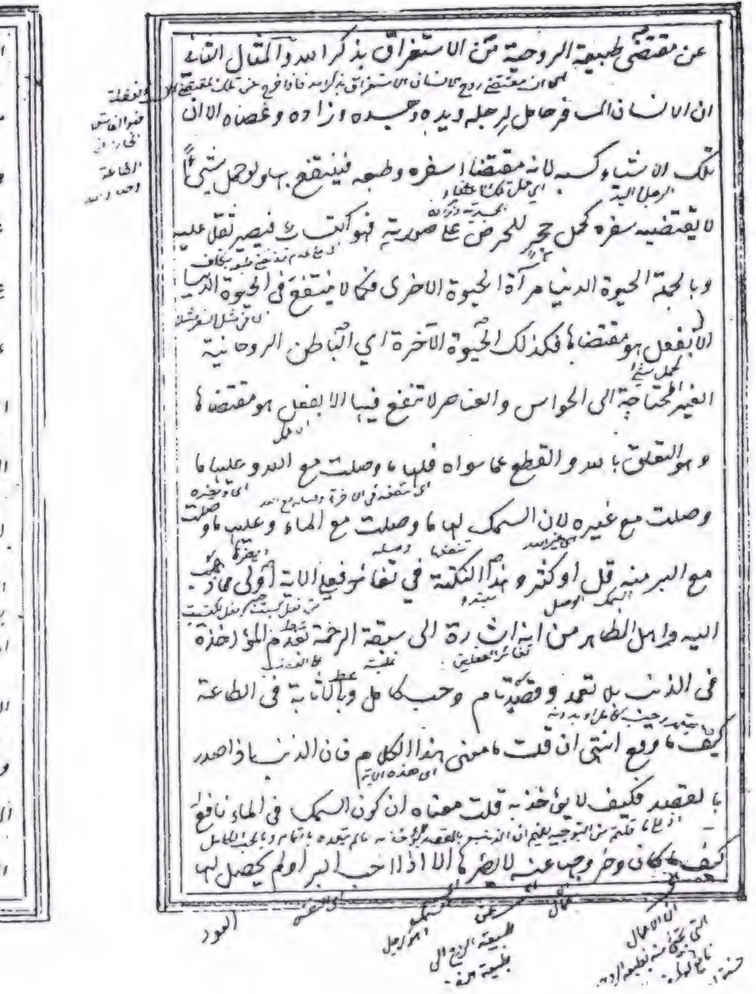
منه الحيرة فالمبتدي والمنتهي في الاحتجاب عنه سواء وان كان بينهما
فرق فرق والنيه اشار الحافظ بيت عنقا شكار كس نشود دام
بازچين كانجا هميشه باد بدست است دام را وانما العنقا في عرف
المحققين كناية عن كنه الذات ولا يجوز الفكر في ادراك هذه
الحيثية لان ادراك المنزه عن جميع القيود من حيث هي هي ومعرفته و
تصوره محال اما التصديق به فبديهي او كالبديهي وانما يعرف ذاته
في ضمن الكثرة لانها ليست الا تجليات الاسماء والصفات كما قال العارف
الجامي انه بالمظاهر ظاهر وبدونها باطن فسبحان من ظهر بالحجاب و
احتجب بفتح الباب فالذات منزهة عن المعرفة الا بالصفات
ولذا ورد تفكروا في آلائه ولا تفكروا في ذاته هذا هو كلام الصوفية
وقال الحضرة المجدد عليه الرحمة وانا ابقى العارف بالذات فيعلم انه
الا انه لا كيف فمعنى ما ورد العجز عن درك الادراك ادراك العجز عن
درك الكيف والاظهر انه يحكم بعدم الكيف هو الادراك الحق والعلم
ان المحققين قالوا ان النور هو الوجود المطلق لان النور ظاهر بنفسه ومظهر
لغيره وهذا التعريف لا يوجد الا في الوجود والعدم ظلمة

فعلمت ان النور هو الوجود المطلق لتنزهه عن الخفاء والنور وآجد لاكثر وهو نور الذات الالهية الا انه منبسط غير محدود والعالم تجلياته يعني ظهر النور بهذا الصور الصفاتية والا فذاته منزهة عن الصور الحسية والعقلية كما قيل بالفارسية بيت حق نور و تنوع ظهرش عالم نو حسيد همين ست ذکر حسید و غرورد. فظهر ان كل صورة في العالم لباس وتحته ما يقول انا الحق الا انه في اللباس المنصوري اسمع الخواص وفي غيره لا يسمع غير الخواص فان قلت المراتب الوجودية غير منحصرة بحسب التفصيل اما انها بحسب الاجمال منحصرة فبين لنا انها كم هي قلت ستة الاول التعين المذكور ويقال له مرتبة الاحدية والذات واللاهوت والاطلاق والثانية مرتبة العلم بكل الشيون ولهذه المرتبة اجمال ويسمى التعين الاول والوحدة والتجلي الذاتية والحقيقة المحمدية والتفصيل ويسمى الواحدية والجبروت وعالم المعاني والاعيان والارشاد والتعين الثاني ومراتب الاسماء الذاتية والتجليات الصفاتية وهذه الحضرتان واجبتان وقال الغزالي رحمه الله الجبروت عبارة عن الواسطة بين الاجسام والارواح كالصفات الثمانية من السمع والعلم والبصر وغيرها والثالث مرتبة

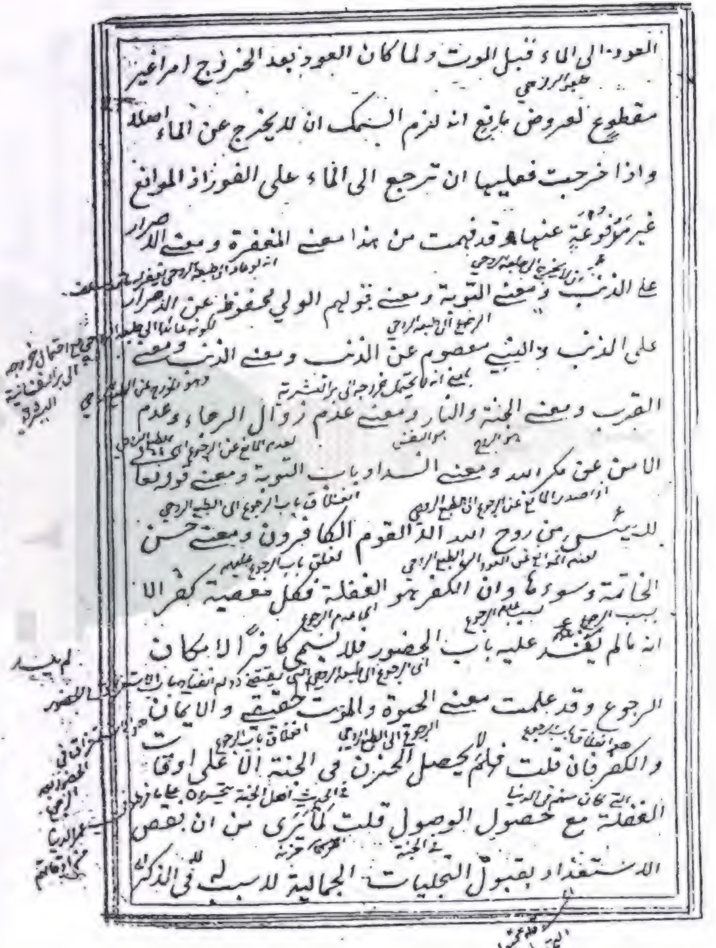
مرتبة الارواح والملائكة ويسمى الملكوت والتعين الثالث في عرف الصوفية وعالم الامر في عرف الشرع وقد يقال الملكوت بمعنى اعم وهو باطن الشيء فيشمل الروح والمثال والفرق بزيادة لفظ الاعلى والاسفل ومطلق الملكوت وهو الاعلى لانه الطف والكامل والرابع عالم المثال ويسمى التعين الرابع والبرزخ والمثال المطلق لان خيال الانسان مثال مقيد انموذج من مثال المطلق ويسمى الملكوت الاسفل وكما في الشهادة فهو فيه ازيد وهذا اوسع العوالم لسعة تجلي الحق وليعلم ان هذا العالم انما هو للرؤية كالمرءاة فالكونية في الارواح اوالاجسام في فهم الخامس الاجسام والسادس المظهر الجامع للجميع وهو الانسان والصوفية يشبهون التعين الاول وهو الحقيقة المحمدية بحبة البذر من حيث ان كل الشجر مندرجة فيها بالاجمال وصورة الشجر ظاهرة تفصيل الاجزاء الحبة فكذا هذه الحقيقة جامعة لكل الحقائق جمع الحبة لاجزاء الشجر كما قيل بالفارسية بيت يک تعين اصل وباقي فرع او، آن تعين در همه چنبر نکو، وان تعين مبدع و مرجع بود، يک حقيقت منبع و مشرب بود، هر تعين زان تعين حاصل است، که بهم هر یک تعين واصل است، پس تجلی یی واسطه یعنی تعين اول ...

انيب فان قلت فما معنى قولهم الكمال الفرق في مشاهدة الوحدة في
الكثرة قلت معناه ان لا يحتجب بصورة عن اخرى فيرى الكل في الكل
لان الحقيقة غير مقيدة بصورة في شيء الواحد حي وميت وناطق وصامت
وجسم وعرض واسود وابيض وانسان وبقر وقطن وصوف وطاهر ونجس
ورجل وامراة وارض وسماء وجنة ونار واسلام وكفر ومخلوق وخالق
كما قيل عرفت ربي بجمع الاضداد وذلك لان الحقيقة واحدة مغايرة لصورة
الحسية والعقلية كما لابس بالنسبة الى لباسه ولا يشغلها صورة عن
اخرى في حالة واحدة كما قالوا لا يشغله شان عن شان ومن لم يتخلص
نفسه لم يعرف عالم قدس كما قيل بالفارسية بيت تا ر تا رلست نكردد نرود
در سوراخ درزت نتوانى بجد كنجيدن يعني من لم يخرج عن العالم
المجازي وهو التعين الامكاني فهو لا يسعه القبر الحقيقي اي عالم الحقائق
يعني عالم الوجوب كما اشير اليه قوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل
في سم الخياط وقال اهل الحقيقة كل سفر سفران الا السفر عنك اي
عن صورتك في حقيقتك فافهم الخامس والسبعون ضم سوى حق
با نه جود كرهاى ده وست كا تنا ستر يان وجه بينه حضور

قال المحققون الصنم ما يشغلك عن الحق سواء كان مالا او ولدا او عملا صالحا
والكمال ان يدوم الحضور مع البدع قال صاحب المثنوي بيت چيست دنيا
از خدا غافل بودن نى قماش و نقره و فرزند و زن فقد فهمت ان
من دام حضوره فهو خارج عن الدنيا داخل في الآخرة وقالوا ان ما سوى
الحضور الالهي فهو وبال على الروح الانساني قلت واليه يشير قوله تعالى
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت لان ما سوى الحضور اكتساب لانه ليس مقتضا
ذاتها والحضور كسب لانه مقتضى ذاتها والفعل الذي لا يكون بمقتضى
الذات لا يحصل الا بتكلف فهو عمل مع تكلف فيسمى اكتسابا لان زيادة اللفظ
ينبئ عن زيادة المعنى واما الفعل الذاتي فهو يحصل بسهولة بلا جهد و
تكلف فهو كسب فالمعنى ان كل نفس ينفعها ما فعلت بمقتضا ذاتها وهو التوحيد
عليها وحبها ويضرها ما فعلت بتكلف الحواس والشهوات الامارة لان الشيء
يضره اوصاف الاضداد وينفعه اوصافه الذاتية الا ترى ان السمك
يضره صحبة البر لانه ضده وينفعه صحبة البحر لان صحبة البحر له كسب لانه مقتضاه
روحه والخروج عن البحر انما يكون بتكلف في التحرك بحكم الشهوة الحركة و
نحوها فهو اكتساب ولذا قال الامام الغزالي لا كتاب الفاسق هو الخارج



عن مقتضى طبيعة الروحية حتى الاستغراق بذكر الله والمتال الثا...
ان الانسان فالسمك فرجل لرجله ويده وجسده وزاده وغصاه الان
تلك الاشياء وكسبه لانه مقتضا اسفره وطبعه فينتفع به ولو حمل شيئاً
لا يقتضيه سفره كحمل حجر للحرص على صورته فهو كثيف فيصير ثقلا عليه
وبالجملة الحيوة الدنيا مرآة الحيوة الاخرى فكما لا ينتفع في الحيوة الدنيا
الا بفعل هو مقتضاها فكذلك الحيوة الاخرة اي الباطن الروحانية
الغير المحتاجة الى الحواس والعناصر لا تنفع فيها الا بفعل هو مقتضاها
وهو التعلق بالله والقطع عما سواه فلها ما وصلت مع الله وعليها ما
وصلت مع غيره لان السمك لها ما وصلت مع الماء وعليها ما وصلت
مع البر منه قل او كثر وهذه الكلمة في تفاسير هذه الاية اولى مما ذهب
اليه واهل الظاهر من اشارته الى سبقة الرحمة تقدم المؤاخذة
في الذنب بلا تعمد وقصد تام وحب كامل وبالاثابة في الطاعة
كيف ما وقع انتهى ان قلت ما معنى هذا الكلام فان الذنب اذا صدر
بالقصد فكيف لا يؤخذ به قلت معناه ان كون السمك في الماء نافع
كيف ما كان وخروجها عنه لا يضرها الا اذا احب البر اولم يحصل لها



العود الى الماء قبل الموت ولما كان العود بعد الخروج امرا غير
مقطوع لعروض موانع انه لزم السمك ان لا يخرج عن الماء اصلا
واذا خرجت فعليها ان ترجع الى الماء على الفور اذ الموانع
غير مرفوعة عنها وقد فهمت من هذا معنى المغفرة ومعنى الاصرار
على الذنب ومعنى التوبة ومعنى قولهم الولي محفوظ عن الاصرار
على الذنب والنبي معصوم عن الذنب ومعنى الذنب ومعنى
القرب ومعنى الجنة والنار ومعنى عدم زوال الرجاء وعدم
الامن عن مكر الله ومعنى انسداد باب التوبة ومعنى قوله تعالى
لا ييئس من روح الله الا القوم الكافرون ومعنى حسن
الخاتمة وسوءها وان الكفر هو الغفلة فكل معصية كفر الا
انه ما لم يغلق عليه باب الحضور فلا يسمى كافرا لامكان
الرجوع وقد علمت معنى الحيوة والموت حقيقي والايمان
والكفر فان قلت فلم لم يحصل الحزن في الجنة الا على اوقات
الغفلة مع حصول الوصول قلت لما ترى من ان بعض
الاستعداد لقبول التجليات الجمالية لا يسبب في الذكر

الانقص الذكر فمن دام في الذكر كثر استعداده لاخذ الانوار و
مثال ذلك ان احد غلمان الملك بعد عن حضرة الملك ثم رجع اليه
قبل الموت فانعم عليه الملك بحسب صحبته معه فلما راى حال الملازمين
عنده تحسر على الايام البعد قال يا ليتني كنت معهم فافوز
فوزا عظيما ولذا قال الجنيد رحمه ربه لو اقبل على الله صديق
الف الف سنة ثم اعرض عنه لحظة لكان ما فاته اكثر
مما ناله فان قلت هل يبلغ احد حدا لا خوف بعده قلت
لو صار السمك عين الماء والخشب عين النار فلا فراق لهما
عن الماء والنار كما يشير اليه قوله الا ان اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون واليه اشار المشائخ بقولهم الواصل
لا يرجع يعني لا يغفل وفي الحديث اذا رضي الله عن عبده
فلا غضب بعده اي فلا غفلة بعده ليصدر بها الغضب
وهو المفهوم مما قرره القرآن وفي الحديث ان بعض الناس
يصل حد اليقين فلا رجوع بعده لان حكم الضد ينبئ عن حكم
ضده

فصل

ان الدرجات ثلث امن ويأس ومتوسط فالاول

اليأس

الانبياء

للانبياء والاولياء والثاني للكفار والثالث للمؤمنين
فالايمان بين الخوف والرجا بان يغفل تارة ويذكر آخر فلا يعلم
انه في اي الوقتين يحصل الختم فان العبرة للخواتيم فان قلت
الاولياء ايضا مؤمنون فلم لا يكون ايمانهم بين الخوف والرجا
قلت الايمان هو التصديق والولاية هو العيان والعيان
غير التصديق لان التصديق يكون عند عدم العيان بالمصدق به
فافهم فان قلت الآية حاكمة بان الكسب والاكتساب محصور
نفعه وضره على الفاعل لتقدم الجار والمجرور وفي الاحاد
ان التصدق والدعا ينفع للميت ايضا وان جوار الصالحين
والطالحين يؤثر قلت المحصور نفس الطاعة والمعصية و
ثمرتها كما في حواشي المطول للمولوي عبد الحكيم السادس
والسبعون مؤتي مخبر انسان عالم كنا كرو اتاه
عرفان جن وفي تر سبي دتر اعلم ان كل شيء مصنوع لظهور
فعل مخصوص ويسمى ذلك الفعل المخصوص خاصية وكمال كل شيء
عبارة عن بلوغه الى حد يظهر فيه ما يسمى بذلك الفعل المخصوص

وهو الكمال الاول والكمال الثاني ان يبلغ حدا يظهر كمال ذلك
الفعل فيه واذا علمت هذا فالانسان مصنوع من بين المصنوعات
لعلم الاسماء اي لعلم حقائق الموجودات واحكامها حسا
وعقلا وشرعا وطبعا واعطي مرآة يرى بها ذلك وهو
فمن كمل فيه فهو الكامل وغيره ناقص بقدر النقصان واول كماله
ان للممكنات صانعا بهو قديما باقيا هو كامل القدرة والعلم
والكمال الثاني هو الولاية ولها درجات فوق درجات وقال
اهل التحقيق الخاتم السليماني هو العلم وقالوا ان كل العالم
كالصورة والعلم كالروح وانه نعمة الهية لا يحصل الا لنفس
طيبة فيستعد به للقرب الالهي ويقطع بشعاعه منازل الطريق
ثم اعلم ان العلم علمان علم المعنى وهو المقصود بالذات ويسمى
علم المكاشفة وهو ان يتنور قلبه فيرى الذات والصفات
الالهية كما هي ولا سبيل اليه الا الفنا كما قيل بالفارسية ؎
گنج بنهانست علم معنوي :: در تو آيد گر زخود بيرون شوي
والثاني علم الصورة وهو ان يعلم ما يبعد القلب عن الله

وما يقرب

وما يقرب من الاخلاق والاعمال والعقائد ولا ينفع هذا العلم
الا اذا عمل به بخلاف الاول فان المقصود منه نفس العلم وهذا
العلم مع العمل سبيل اليه في الاغلب وقد تحصل الجذبة الالهية
فيحصل المقصود بلا مجاهدة الا انه بعد المكاشفة يأتي الفقه
لا غير فافهم وكل فضل ورد في فضل العلم فهو في هذين العلمين
واما العلم الجزئي الذي يكون لتحصيل المال والجاه فهو وبال
وضلال قال في المثنوي ؎ علم صورت بيشه آب وگل است
علم معنى سبر جان ودل است :: علم چون بر دل زند ياري شود
علم چون بر تن زند باري شود ؎ قيل وقالست كار نايد هيچ زو
معرفت حاصل كني بسيار كو السابع والثلاثون حي
كافرتيا كفر حدّي سي همنته حيات سي
كي مرن مات جن جن بهر جانم الكفر عند الصوفية
نوعان كفر الخلق وكفر الحق والاول مطلوب والثاني مبغوض
فما دام في مرتبة الاسماء والصفات والافعال فهو كافر
بالمعنى الثاني لانه ستر الذات بالكثرات والتعينات واذا

وصل الى مرتبة الذات بان فنى التعينات كلها فراى في كل شيء
الوحدة فهو كافر بالمعنى الاول ومن صار كافر الخلق فلا موت له
ابدًا لانه بقا ببقائه الباقي تعالى وفي شرح دلائل الخيرات
التوحيد تقليدي بالسماع وعلمي بالاستدلال وحالي بالشهود
ومراتب الشهود متفاوتة والنهاية ان يتلاشى ذوات
الاشياء في ذات الحق تعالى ويرى ان صفاتها وافعالها
ظلال لصفاته وافعاله تعالى واشار الى ان سم الخياط
لجمل النفس هو هذه المرتبة والسواد الاعظم والتوحيد والفقر
الحقيقي عبارة عن هذه المرتبة ومن كان فيه فلا يحتاج
الى شيء كما قيل اذا تم الفقر فهو الله واليه اشار ايضا من قال
الفقير من لا قلب له ولا رب ولا دين يعني لان تلك الامور
اضافات والفقير خارج عنها وانما سمي سواد الاعظم لان
السواد الاعظم ما يوجد فيه كل شيء يطلب وهذه المرتبة يوجد
فيه جميع ما في العالم بالاجمال كالشجرة في الجنة الثامن والسبعون
خُودِي جن خرابُ سيبي بَروَرَ كنايا ... جذي

حباب

حُبابُ اٿَنَ دَرْ دَرْيا جي يعني لا حجاب بين العبد
وبين الله الا تعينه الامكاني الذي يعبر عنه بالنفس والكون
وعالم الامكاني فمن تخلص عنه فصار عين النور فيرضى عن الله
ويرضى الله عنه لان التغاير انما يكون من فعل الغير ومثاله ان
الحباب اذا ذهب تكون تعينه الامكاني الذي صار غير الماء صار
عين الماء فيقال ان الماء رضي عنه ورضي هو عن الماء لفناء
التغاير قال الجامي عليه الرحمه في رسالة المعراج
تا نبي ما پرده شد بر روي ماه ورنه ممكن كي حجاب آيد تراه
هستي ما شد حجاب بس گران مندرج سبعون الف آمد دران
التاسع والسبعون واحُولِي مرواء خاكي بسندي
نه بيسي كن كونُ كاءِ يانِي منزر نحركون اشارة
ان ما ترى في العالم فكله فعل القيوم الذي لا يتحرك ذرة
في الكونين الا به ونظيره ان تحرك الحباب فعل الريح وتحرك الماء
في القدر فعل النار والغافل لا يرى الفاعل ويستر الفاعل
به نسبته الفعل الى محله مع ان المحل غير فاعل له فان الماء

في القدر غير متحرك اصلا لكنه متحرك فافهم ولا تتهم فاعلى الفاعل
لا قريب ولا بعيد لا خارج ولا داخل وعلمه لا يتوقف على
القلب واسمائه لا تفهم منها نسبة وهو خالق والمخلوق
مرهون الفعل قال الجامي عليه الرحمة — مي لوليد
هر زمان ملك ظهوري تازه بر لوح عيان الدلنور وحدتش
هنگام ساز كثرت ست بحر امكان بزم جام وحدت ست
جيست عالم برق ابر هستيش تازه هر دم از مي او سنيتش
نيست جز آيات وحدت در وجود سايه در چشم خرد شخصي موجود
اي [illegible] تو نشريك حارت الالباب والافكار فيك
[illegible] عنا صرنم ابرنا تا رنم ترس اي
[illegible] جنبحو ونجي روح ترس [illegible] طبقا
دو حجا لكه لكه جون اي اول درجه ابرنا اي
لي توي اري اتيتي كور منجا كن روح لنلي
[illegible] ينبتو اعلم ان الطبيعي لما راى العناصر الاربعة
ينسب اليه مواليد الثلثة واحوالها صحة واعتدالا ولم ير

ما وراءها

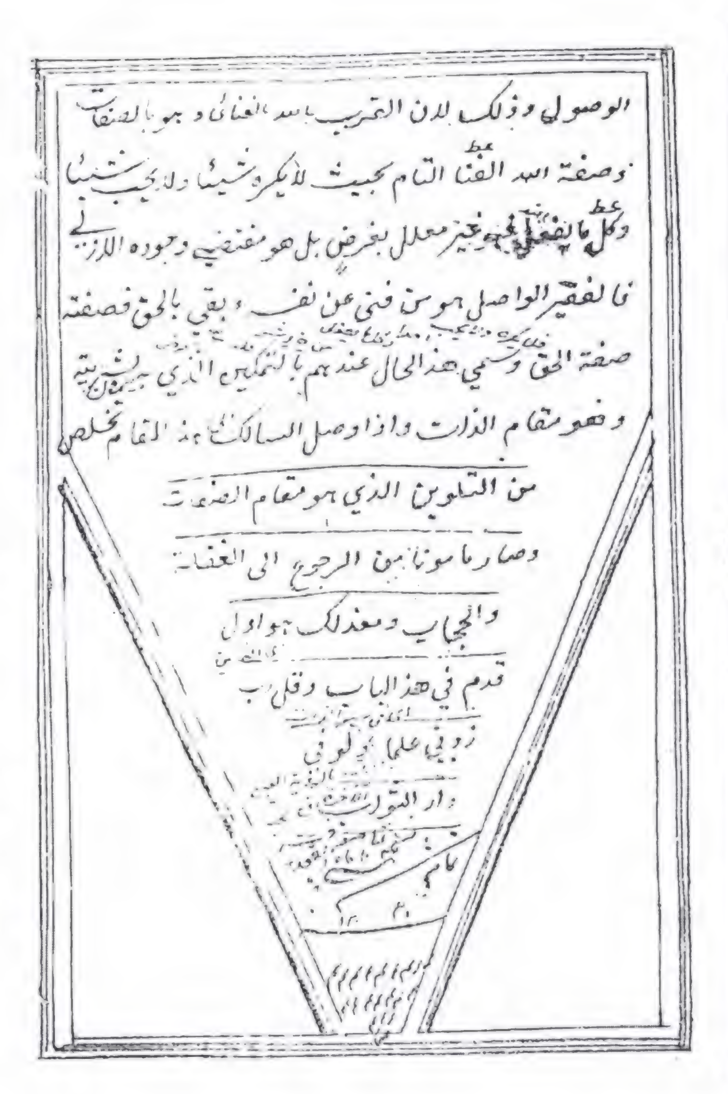
ما وراءها زعم انها الفاعلة فقال الالهة اربعة والنجومي [illegible]
ان العناصر مقهورة والكواكب السبعة المشهورة و
احوال فلك البروج التي هي من تلك الكواكب [illegible]
ولم ير ما وراءها قال انها الفاعلة فقال الالهية سبعة
ومنهم من جاوز هذه العوالم الجسمية الى عالم الارواح
فمنهم من تقاعد فيه كما تقاعد الطبيب والنجومي في
عالم الاجسام ومنهم من وصل الى رب الارواح فقال
عند مجاوزة كل الحجب والوصول الى الباب وجهت
وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من
المشركين اي من الذين مر ذكرهم وقول ابراهيم عليه السلام
هذا ربي هذا ربي اشارت الى مرتبة الروح واول
هذه المراتب الروحية نفس الانسان فانه اذا تجلى في
زعم الانسان انه الرب فيقول انا الحق فان لم يظهر له
ما وراء ذلك فقد اكتفى بكوكب القمر فضلا من الشمس
فهلك تمنع الها لكي كذا في الاحياء وهذا من التباس

المتجلي فيه بالمتجلي ومن غلط النصاري حيث جعلوا
المتجلي فيه الهاً وقد قلت في الاشارة الى دفع هذه الا
لتباس سه ني تشبه ني توحد ني حلول پيشتر افهام
اينجا شد فلول همچو نوري شو تو نوري در صفات تا ببابي
ستر را صاف ازخطا الواحد والثمانون قبلذ
تلوين جو سيت حاضر هو بر وجنكي يوه من
تن مهجت ني يعني المقصود غير مقيد فلمن مت هدا
له في كل شيئ قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله
اي ذاته كما قال المحققون والتاويل لقصور فهم العوام
الثاني والثمانون تن غم كهؤ اكم جنحو كنيم
جن ايذ هيغ بير بوؤ تن هند حرام ني الفقراء
مقصدهم الوجود المطلق ولا يحصل ذلك الا في العدم
الصرف ففي الوجود حرمانهم وفي العدم فيضانهم فسبحان
من جعل الوجود باب العدم وجعل العدم باب الوجود
ولم يتفطن بهذه النكتة الا الفقراء فقالوا مقصدنا

الفناء ولا يعلموا انها عين كل غناء وقالوا الفنا اكثر يغني
عن تعب الاعمال كلها يتمع على نحاس الانسان فيصير
ذهباً وعبروا عنه بالموت فقالوا لا حيات الا بالموت
اي لا حيات للقلب الا بموت النفس يعني زوال التعين و
بالجملة لا شيئ للفقراء ولهم كل شيئ يعني النتايج موجودة
والوسائل معدومة اذ نتيجة الاشياء كلها التنعم والتلذذ
والفرح التام وهو حاصل للفقراء لا من الاسباب بل من
وضعها بالاسباب فالفقراء ملوك بلا مال وحشم فالحاصل
ان مقصود الكل هو الراحة الكاملة ولكل شيئ باب
فوجب ان يطلب الراحة من بابها قال الله تعالى واتوا
البيوت من ابوابها فالاغنيا وطلبوها من الاسباب
والفقراء لما رأوا ان الاسباب ليس فيها راحة في نفسها
وانما هي موضع وضع الله الراحة ثم راوا ان الاسباب
غادية ورائحة فرجعوا بذلك فتوجهوا الى مالك الراحة وواضعها
في الاسباب وقالوا ربنا هب لنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا

رشدا اي اجعلنا رحمة من ذلك لا من الاسباب
الاسباب واجعلنا من باطننا هداية ورشدا الى
المحتاجة الى الآفاق والاستدلال فرحمة الله لدنيه
وهدايتهم امريه وسائر الخلق بما سببية فسبحان من
اعطى الفقراء عقلا تفطنوا به بهذه الدقيقة و
في ترك الاسباب سببا وان التخريب عمارة والموت
حياة والترك راحت والسم عسل والمرارة حلاوت
و... الكريمة ولكم في القصاص حيوة يا اولوا الالباب
حيث اشارة الى ان من قتل نفسه عوضا عن قتل الرو
فلا حيات عظيمة لا يطلع عليها الا اصحاب العقول
الكامل الثالث والثمانون سببي شكر سجاد
كم فقيرن كيفينه بر كداء باب ادي
عيشي مدام جوا يعني طلب الراحة في العدم
لا الوجود بعكس الخلق كه خلق مجنون ست ومجنون
عاقلست خلق از احوال مجنون غافلست والتمام

في شرح البيت وقد علم من هذا ان محب الدنيا وكارهها
كلاهما محجوبان لان الحب والكراهة امران وجوديان وقد قررنا
ان المقصود هو العدم يعني لا يكون في القلب حب شيئ
ولا بغضه لا ان المراد عدم الاشيا ظاهرا فان ذلك
غير مراد الفقراء بل مرادهم العدم في القلب وذلك لما
قرر الامام الغزالي في الاحياء من انه ليس بين العبد وبين
عبده حجاب ولا بعد بسماء ولا ارض ولا بر ولا بحر
ولا شجر ولا حجر الا امر واحد وهو شغل القلب بغيره
حبا او كراهة كما عاشق معشوقة ظاهر حاضر لا يمنعه
عن التنعم بنظرها الا حب شيئ او كراهته فان ادراك الغير
ترك في ادراك الحبيب فما بعدك الا شغلك وما
وصالك الا فراقك لغيره ولذا قالوا ان من استوى
عنده الفقر والغنا والمدح والذم وان يحب شيئا وان يكره شيئا
... والكامل افضل ممن يحب شيئا فالاول واصل
والمتوسط طالب متوجه والثالث مستدبر لا يرجى له


الوصول وذلك لان التقرب باسم الغناء و هو بالصفات
وصفة اسم الفنا التام بحيث لا يكره شيئا ولا يحب شيئا
وكل ما يفعله فهو غير معلل بغرض بل هو مقتضى وجوده اللازم
فالفقير الواصل هو من فنى عن نفسه وبقي بالحق فصفته
صفة الحق وسمي هذا الحال عندهم بالتمكين الذي [illegible]
وهو مقام الذات واذا وصل السالك الى هذا المقام تخلص
من التلوين الذي هو مقام الصفات
وصار مامونا من الرجوع الى الغفلة
والحجاب ومعذلك هو اول
قدم في هذا الباب وقل رب
زدني علما [illegible]
دار [illegible]
تام

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين واله واصحابه اجمعين [illegible]
این چند ابیات الله بزبان سندي و نکات صوفیه اخراج کرده شده اند [illegible]
[illegible]

بعده سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر ولا شجر ولا حجر الا امر وجهه وهو شغل القلب بغيره
حبا او كراهة كعاشق معشوقه ظاهر شانه لا يمنعه عن التنعم بنظره الا حب شيء او كراهة
له فان ادراك الغير يحرك في ادراك الحبيب فما بعدك الا شغلك وما وصلك الا وقتك
لغيره ولذا قالوا ان من استوى عنده الفقر والغناء والمدح والذم يكره شيئا شانه
او الكلمة فضل ممن يحب شيئا فالاول واصل والمتوسط طالب متوجه والثاني ممتنع عن
الا به له الوصول وذلك لان القرب هو بالصفات وصفة الله الغناء التام بحيث
لا يكره شيئا ولا يحب شيئا وكل ما يفعل فهو غير معلل بغرض بل هو مقتضى وجوده الازلي
فالفقير الواصل هو من فني عن نفسه وبقي بالحق فصفته صفة الحق ويسمى هذا الحال
عندهم بالتمكين الذي هو ... وهو مقام الذات واذا وصل السالك به المقام
تخلص من التلوين الذي هو مقام الصفات وصار مأمونا من الرجوع الى الغفلة
والحجاب ومع ذلك هو اول قدم في هذا الباب وقل رب زدني علما ولو
في دار الثواب تم بعون الله الملك الوهاب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على سيد
المرسلين واله واصحابه اجمعين بدانكه اين چند كلمه
ابيات اند بزبان سندهي و نكات صوفيه اخراج
كرده شده تا وقت ديدن و شنيدن طالبي را
شوق و عارفي را شاهد باشد الاول جگ تن
جي جاءِ جن جيءِ تو جگ كي سيمي تو سين ڏاءِ
جي تو سيند نه تنس يعني من كان لله كان
الله

بالحق فصفته صفة الحق وتسمى هذا الحال عندهم
بالتمكين الذي ببشريته وهو مقام الذات وإذا
وصل السالك هذا المقام تخلص من التلوين الذي
هو مقام الصفات وصار مأمونا
من الرجوع الى الغفلة والحجاب
مع ذلك هو اوقدم في هذا الباب
وقل رب زدني علما
لو في دار الثواب
تم تم تم
تم

that this valuable treatise on Sufi doctrine composed in the eighteenth century is accorded its deserving place in the sufistic thought and history of Sindh. The facsimile of Arabic text is also being published simultaneously for the first time with a view to make it available especially for future research scholars of sufi literature inside and outside of Pakistan. In fact, Dr. A. H. Abro, Professor in Arabic, Islamic University, Islamabad who rendered a great assistance to me in this whole exercise is working on the Arabic text and it is hoped that the same will be published separately for the benefit of Arabic readers.

My thanks are due to Dr. N. A. Baloch, a renowned scholar and the Professor Emeritus, Allama I. I. Kazi Chair, Sindh University, Jamshoro for contributing foreword to this book. I am extremely grateful to Mr. Mazharul Haq Siddiqi, Vice Chancellor, Sindh University and Mr. Shaukat Hussain Shoro, Director, Sindhology, Jamshoro for taking extraordinary interest in the publication of this work under the aegis of Sindhology.

Dr. Abdul Ghaffar Soomro

September 1, 2007

Karachi.



preceptor he had the privilege to gain access to the sufistic poetry and thought of his learned master. As such, he committed himself to writing commentary in Arabic on the eighty four `Abyat' or the verses composed by his spiritual teacher, under the title `Sharh Abyat Sindhi'. Indeed, these verses are very sublime and perceptive as their contents are inspired by the ideas of great sufi masters of Islamic world, as such indicate a very high level of sufi thought in the literary history of Sindh. He also compiled the sayings of his master in Arabic under the title 'Fath-al Fazal' and wrote copious explanatory notes in Arabic and Persian by extensively quoting from the Masnvi Rumi.

Although reasons have not been disclosed by Girhori, as to why he preferred to write commentary in Arabic as compared to Persian, which was the popular literary medium of academic circles, it above all reveals his scholarly approach in the treatment of the subject and his command of the Arabic language. As a scholastic and mystical genius, he was fully aware and had full perception of the mystical and theological tradition of Islam. His main sources of thought which he would often quote in support of his exposition are (i) Ihya Ulumuddin by Imam Ghazali (ii) Futuhat-al-Makkia and Fusus-al-Hikam by Shaikh Akbar Ibn Arabi (iii) The Masnvi of Jalaluddin Rumi (iv) The Maktubat of Imam Rabbani (v) Lawaih of Maulana Jami and works of other great sufi poets including Sanai, Attar, Saib and Hafiz Shirazi.

Girhori in his exposition, as can be seen, would often quote the views of Ibn Arabi as well as Mujaddid Alif Sani, though the two are known for their opposite theories of sufistic thought namely *Wandat al Wujud'* i.e. the 'unity of existence' and *Wandat al Shuhud'* i.e. the `unity of experience'. But, we need not be surprised to note that Girhori's endeavour is almost the same as that of his great contemporary Shah Waliullah of Delhi (d: 1176/1762) who also tried to reconcile between the two opposite theories and consequently both reached the same result when they declared that they found no difference excepting the specific way of dealing with the subject. They also claimed to have derived support from their *Kashf* or inner understanding, special to the Sufi teachers and masters. In fact, it has been argued that Shaikh Ahmed Sirhindi himself did not reject the idea of *Wandat-al-Wujud* outrightly, rather he opined that it was an initial or preliminary stage of *'Sukur'* or intoxication for the *salik* or wayfarer of the sufi path, and *Wandat-al-Shuhud* is a higher stage which is the state of *Sahav* or sobriety, where the distinction of creator and created, God and his servant is always manifest and clear, and strictly speaking is in accordance with the spirit of Islam.

Girhori was not only a scholar par excellence but an accomplished poet of Sindhi language in the classical tradition. A critical edition of his poetry was attempted by Dr. U. M. Daudpota and published in 1956 for the first time. In fact, credit goes to Dr. Daudpota as a result of whose research `Sharh Abyat Sindhi' the present treatise saw the light of the day for the first time in 1939, though he translated the Arabic commentary partially. It was this perception which inspired me to undertake a complete translation of the Arabic commentary of Girhori so

Naqshbandi became very popular on account of the spiritual activities of their masters. As mentioned by Mian Nur Muhammad in `Manshur-al-Wasiat' the Kalhoras themselves belonged to the Suharwardi order. Miyon Shah Inat Rizvi (d: 1124/1717), the great predecessor of Shah Abdul Latif, was initially the follower of Suharwardi saints of Multan, but later on he became a disciple of Qadri saint Shah Khair Din of Sukkur. Shah Abdul Latif, the great saint-poet of Sindh was Qadri by family tradition following his great grand father Shah Abdul Karim of Bulri (d: 1032/1619). The Naqshbandi sufis also attained prominence during this century with their main seat at Thatta. Makhdum Adam Thattvi (d: 1079/1666) was the first person from Sindh who traveled to Sirhind and was initiated

into the Naqshbandi order at the hands of Khwajah Masum (d: 1079/1668), the son of Shaikh Ahmed Mujaddid Alif Sani the Renovator of Second Millennium. Next was Abdul Qasim who first took Makhdum Adam as his spiritual guide, but he advised him to go to Sirhind, where he became disciple of Khawajah Saifuddin, the grand son of Mujaddid Alif Sani, who conferred the title of Nur-i-Haq on him. After returning from Sirhind, he came to Thatta where scholars like Makhdum Moin joined the Naqshbandi order at his hands, which added to the popularity of this order. Lastly, Khawajah Abul Masakin the grandson of Makhdum Adam was initially admitted into Naqshbandi order by Khwajah Abdul Qasim but later on following in the footsteps of his grand father first went to Sirhind and afterwards to Delhi where he received the khirqa from Khwajah Muhammad Zubair, who was the great grandson of Mujaddid Alif Sani. Khwajah Abul Masakin after his return from Delhi settled at Thatta and it was here that one day he identified in his young pupil Muhammad Zaman the future saint and his own spiritual successor. After some time he left for Mecca and Madina entrusting the future of Naqshbandi order in Sindh to Muhammad Zaman. Sometime before 1149/1736 for some reasons Muhammad Zaman had to leave Thatta and came to settle in his own ancestral village of Luwari near Badin, where he was born in the year 1125/1713.

According to the contemporary evidence recorded by Mir Ali Sher Qani in Tuhfat-ul Kiram, Muhammad Zaman soon rose to the heights of spiritual leader and Luwari became the centre of spiritual activity where large number of people flocked in quest of spiritual satisfaction. Some biographers believe that Shah Abdul Latif, who was an elderly contemporary of Muhammad Zaman paid visit to Luwari and had exchange of views on the subject of mutual interest to both. Tradition says, it was at this juncture that Abdur Rahim by caste Mangrio who was an accomplished religious scholar in the traditional sense, felt inspired by the spiritual eminence of Muhammad Zaman, traveled to Luwari and became his disciple and Khalifa. Khwajah Muhammad Zaman passed away in 1188/1774 and was buried at Luwari.

Abdur Rahim Mangrio, who later became famous as Girhori as he finally settled in the village of Girhor, was a jurist by temperament and a man of scholarly pursuits by nature. It appears that in the company of his spiritual



INTRODUCTION

The twelfth/eighteenth century in the annals of Sindh is significant on many accounts. First, with the decline of Mughal power at Delhi after the death of Aurangzeb Alamgir in 1707, Sindh witnessed the ascendancy of Kalhoras, an indigenised tribe, who for more than a century had established their credentials as saintly personages. Mian Yar Muhammad Kalhoro gained the confidence of the Mughal emperor to rule Sindh and after his death in 1131/1718, his son Mian Nur Muhammad became the ruler of Sindh.

The Kalhora rule is generally considered successful, though it suffered a great setback due to the barbarious invasion of Nadir Shah, when he first trampled Delhi and subsequently stormed Sindh in 1739. Nur Muhammad Kalhoro in order to avoid the wrath of Nadir Shah, fled towards the desert of Sindh with the hope that he would not be chased. But, as a result of the hot pursuit by the enemy, he had to surrender and present himself before Nadir Shah at Larkana. He was restored as the ruler of Sindh with the condition to pay a sum of Rupees two million annually. In addition, he took away his two sons as hostages so as to ensure regular payment of the tribute.

Despite these difficulties, the Kalhoras proved themselves to be patrons of learning and literacy and the eighteenth century Sindh was at its zenith in so far as the spread of knowledge and scholarship was concerned. Literature in Arabic, Persian and Sindhi flourished at an unprecedented scale. Many illustrious religious scholars and men of letters, Sufis and saints, luminaries and divines, poets and prose writers composed works of high calibre and outstanding literary merit. The most renowned Sufi poet of this period was Shah Abdul Latif (d: 1165/1752) whose poetic compendium 'Shah jo Risalo' containing more than ten thousand verses is a masterpiece of Sindhi literature and has been justly acclaimed as one of the classics of the world literature by H. T. Sorley.

The extraordinary contribution of such learned and celebrated authors as Makhdum Moin Thattvi (d: 1161/1748), Makhdum Muhammad Hashim Thattvi (d: 1174/1761), Muhammad Hayat Sindhi (d: 1163/1750) and Shah Faqirullah Alvi (d: 1195/1781) in Arabic and Persian is an enduring testimony of their versatile scholarship and research in different disciplines of religious sciences. Many of their works are still extant in the manuscript form and waiting for research scholars to show them the light of the day. In the field of Persian poetry and prose encompassing history and hagiography, the singular works of Mir Ali Sher Qani (d: 1193/1780) who enjoyed the patronage of Kalhoras, are of great importance in the literary history of Sindh.

During this century, the major Sufi orders – Suhrawardi, Qadri and





﴿٥﴾

Sharah Abyat Sindhi

Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of
Khawajah Muhammad Zaman of Luwari
(d: 1188/1774)
By

Shaikh Abdur Rahim Girhori
(d: 1192/1779)

Sindhi Translation, Introduction & Annotation

B y

Dr. Abdul Ghaffar Soomro



Institute of Sindhology,
University of Sindh,
Jamshoro




505
www.maktabah.org


www.maktabah.org



